

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤٧)

القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي

الدكتور يوسف الصواني



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤٧)

القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي

الدكتور يوسف الصواني

ترجمة : سمير كرم

القومية العربية والوحدة

في الفكر السياسي العربي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الصواني، يوسف
القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي/ يوسف الصواني؛ ترجمة سمير كرم.
٢٥٧ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٧)
ببليوغرافية: ص ٢٣٣ ـ ٢٥١.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953 - 431 - 72 - 8
١. القومية العربية. ٢. الوحدة العربية. أ. العنوان. ب. كرم، سمير (مترجم). ج. السلسلة.
320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/ اكتوبر ٢٠٠٣

إهداء

إلى ذكرى أمي. كانت تحلم باليوم الذي أنجز فيه آمالي الأكاديمية ولكن وفاتها التي جاءت بلا رحمة اختطفتها من أسرتي في وقت سابق كثيراً مما كان يمكن أن أتوقعه. فلتلازمني دعواتها ولتهدأ روحها في سلام.

وإلى والدي الذي كان قوة دافعة كبرى وراء إنجازاتي طوال نضاله من أجل دعم أسرتنا لـم يكن ليقبل الانتقاص مما أحتاج مهما كان غالياً. لقد كان حماسه لتعليمي دائماً في ذروته على الرغم من الظروف المضطربة والصعبة لحياة فلاح. آمل أن تعبّر هذه الأطروحة عن عاطفتي تجاه معلمي على مدى الحياة.

إنني مدين لزوجتي وأبنائي بقدر كبير في إتمام هذه الأطروحة: فليتقبلوا مني هذا وفاء جزئياً لدين ضخم.

وليبارك الله جميعاً الأحياء منهم والأموات.

المحتويات

تـنـويـه ١١

خـلاصـة ١٣

الفصل الأول : مقدمة نظرية ومنهجية ١٥

أولاً : الفكر القومي العربي : الحاجة إلى تقويم جديد ١٩

١- استعراض الأدبيات ١٩

٢- فرضيات الدراسة وأهدافها ٣٠

ثانياً : مغزى الدراسة ٣١

ثالثاً : منهج البحث ٣٣

رابعاً : تنظيم الدراسة ٣٤

الفصل الثاني : القومية العربية وفكرة قيام أمة عربية متحدة ٣٧

أولاً : القومية العربية: ملخص للمقدمات الأيديولوجية ٣٩

١- الأمة العربية ٤١

أ- مفهوم الأمة ٤١

ب- الهويات القطرية ٤٤

ج- الأقليات ٤٦

٢- مفهوم الهوية العربية ٤٨

أ- أولية اللغة العربية: لغة واحدة - أمة واحدة ٤٨

ب- القومية الثقافية: ثقافة عربية متحدة ٤٩

٣- الوحدة العربية ٥٢

أ- العروبة الجامعة: أمة واحدة - دولة واحدة ٥٣
ب- دولة عربية جامعة أم دولة إقليمية شعوبية؟ ٥٥
ثانياً : الفكر القومي العربي التقليدي: نقد ٦٠
١- حنين الى الماضي ٦٥
٢- حديث الإمكانات ٦٩
٣- ماورائيات الهوية ٧١
٤- انحباس مع الدولة الجامعة: الدولة والمجتمع ٧٩
الفصل الثالث : الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين: جدل النماذج القديمة والجديدة ٨٧
أولاً : جوهر الأمة العربية: الوحدة وسط الكثرة ٨٩
١- الهوية العربية الجامعة: إعادة نظر في وجهات النظر التقليدية ٨٩
٢- المناقشات الجديدة: اللغة، التاريخ، التعددية، الدولة، والسوسيولوجيا ٩١
٣- الأمة العربية: مفاهيم قديمة وجديدة ٩٣
ثانياً : العروبة والإسلام والعلمانية: المناقشة التي لا تصل إلى حل ١١٠
١- عروبة أم إسلام أم علمانية ؟ ١١١
٢- مناقشات جديدة ١١٢
٣- المناقشة التي لم تصل إلى حل ١٢١
ثالثاً : الأقليات والديمقراطية ١٣٢
١- الأقليات: المقاربة الجديدة ١٣٢
٢- مطلب الديمقراطية ١٣٩
الفصل الرابع : القومية العربية ونظام الدولة العربية ١٥١
أولاً : الدولة الإقليمية القطرية: من الازدراء إلى الفطنة ١٥٥
١- الفكر القومي العربي ومفهوم الدولة ١٥٦

٢- تكريس نظام الدولة ١٦٠
٣- الأصول الطبيعية لنظام الدولة العربية ١٦٧
ثانياً : جدل الوحدة والتجزئة ١٧٤
أزمة الدولة الإقليمية القطرية ١٧٨
ثالثاً : الدولة الإقليمية القطرية: عامل حافز على الوحدة العربية ١٨٣
الفصل الخامس : الفكر القومي العربي: مقدمات النموذج الجديد ١٨٩
أولاً : تطورات ثمانينيات القرن العشرين ومراجعة الفكر القومي العربي ١٩١
القومية العربية: التخلي والإبداع ١٩٨
ثانياً : النموذج الجديد: العوامل الكامنة ٢٠٦
ثالثاً : مقدمات النموذج الجديد ٢١١
١- القومية العربية ونظام الدولة: من التصادم إلى التواؤم ٢١١
٢- الوحدة العربية: تاريخ أم مستقبل؟ ٢١٤
٣- الوحدة العربية: طبيعتها وشكلها ٢١٦
رابعاً : نهاية العروبة أم قومية عربية جديدة؟ ٢٢٠
خـاتـمـة ٢٢٩
المراجـع ٢٣٣
فـهـرس ٢٥٣

تـنـويـه

أود أن أعبّر عن شكري العميق وعرفاني لكل أولئك الذين لعبوا دوراً مهما كان صغيراً، نحو إتمام هذه الأطروحة. إن الأشخاص الذين أمدوني بالنصح ودعموني وشجعوني أكثر من أن أستطيع تسجيل أسمائهم.

مع ذلك، فإن الشكر والتقدير واجب بشكل خاص للمشرف على أطروحتي البروفيسور ستيفن تشان (Stephen Chan) الذي جعل توجيهه وتشجيعه المهمة الواجب إنجازها أمراً ممكناً. إنني أقدر له أن أخذ عملي دائماً بجدية. كما أود أن أسجل شكري للبروفيسور مايكل نيكولسون (Michael Nicholson) الذي ساعد بقدر كبير في بداية هذا البحث.

وإنني مدين للمفكرين العرب الذين أجريت مقابلات معهم خلال مسار كتابة هذه الأطروحة، والذين أمدوني بدعم معنوي وفكري. إن النصح والتشجيع اللذين تلقيتهما من أعضاء اللجنة التي ناقشتني لا يقدران. لقد أدى البروفيسور جون غروم (John Groom) والدكتور ك. ويب (Dr. K. Webb) دورين مهمين نحو إنجاز هذا المشروع. ولقد كان الدعم والنصح والتشجيع والحماس الذي أبدته الدكتورة فيفيان جابري (Dr. Vivienne Jabri) حيوياً للغاية أثناء عملية الكتابة المؤلمة لهذه الأطروحة. إنني أقدر اهتمامها دائماً بعملي.

أوجه الشكر أيضاً إلى أمانة قسم السياسة والعلاقات الدولية في لندن وكانتربري، وإلى قسم رعاية المصالح الليبية في لندن اللذين أمداني بالرعاية التي تطلبتها دراستي.

وأخيراً وليس آخراً، فإنني ومن صميم القلب أشكر زوجتي وردة وأبنائي أحمد ومحمد وعمر على محبتهم وصبرهم على مدى السنين.

خلاصة

عرف الوطن العربي حركة قومية عربية منذ القرن التاسع عشر، كانت أهدافها مركزة أولاً على توطيد وجود أمة عربية، وثانياً على وجوب أن تتحد هذه الأمة سياسياً في دولة ـ أمة واحدة. مع ذلك، وفي حين أن كثيراً من الحركات القومية حققت هدفها فأقامت دولة ـ أمة، فإن الوطن العربي ككل كان مصدر إحباط للقوميين العرب.

ومنذ هزيمة عام ١٩٦٧ في الحرب مع اسرائيل، وبصفة خاصة بعد إزالة الطابع الراديكالي عن السياسات العربية بعد وفاة جمال عبد الناصر، وصعود قوة الدولار النفطي العربي، وقبضة القومية العربية على السياسات العربية تزداد وهناً. وكان الأثر الذي تركه حدث الثورة الايرانية في عام ١٩٧٩ هو زيادة قوة الأصولية الإسلامية في الوطن العربي. ففي أعقابها عادت الجامعة الإسلامية ـ التي كان تيار القومية العربية قد تمكن من تهدئتها بعد الحرب العالمية الثانية ـ الى التنافس مع تيار القومية العربية. ومنذ ذلك الوقت، وخاصة في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، يظهر استعداد لدى كثيرين للتسليم بمقولة مفادها أن القومية العربية لم تعد هي الايديولوجيا المهيمنة في الوطن العربي، وأن منطق الدولة يفرض مسار السياسات العربية، وبدأ المفكرون يضعون موضع التساؤل مشروعية المثل الأعلى العربي الجامع.

لقد تميز عقد الثمانينيات السابق بإعادة إحياء تقدير القومية العربية. وهناك ما يمكن النظر إليه باعتباره ضرباً جديداً من الفكر القومي العربي في الكتابات التي تتناول العروبة. ولم يعد ينظر الى الفكرة في إطار لاهوتي. فالمفكرون والعلماء الاجتماعيون يفحصون فكرة العروبة لا باعتبارها مثلاً أعلى، بل باعتبارها أمراً مفيداً إذا ما تمت مقاربتها بطريقة واقعية. ويقدم هذا البحث الفكر العربي ويحلله من خلال مساهمات المفكرين في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، ويثبت تحقيق استمرارية في المحاولات الفكرية من جانب القوميين العرب لرسم صورة تفصيلية دقيقة للفكرة

العربية. ويبرهن التحليل بوضوح على وجود تغير في طبيعة الفكر العربي الى المدى الذي يغني القومية العربية والوحدة العربية، وبالمقارنة مع نوع الفكر الذي كان قد اعتبر في عداد الأموات بعد عام ١٩٦٧، وأن الفكر القومي العربي والقومية العربية يعاد بناؤهما وتجديدهما ليتواءما مع التطورات في المجتمع العربي ومع السياسات العربية منذ عام ١٩٦٧. وتوفر المناقشات التي مر بها الفكر العربي في عقد الثمانينيات الماضي الدليل على أن مثل هذا التطور كان جارياً.

وتبين المناقشة والتحليل أن الفكر العربي ـ وإن كانت القومية العربية قد فقدت هيمنتها على السياسات العربية ـ قد أنتج مساهمة جديدة في أفكار القومية العربية والوحدة العربية. وتحاول هذه الدراسة أن تنقض من دلالة الدراسات السابقة، ويمكن أن تؤدي دوراً في نقض دلالة حكم الموت الذي صدر على القومية العربية. من هنا، فإن الدراسة تصرف همها الى المناقشات الى المدى الذي يتصل بمسائل مثل القومية العربية والوحدة العربية والدولة العربية والديمقراطية والأقليات. ويؤكد تحليل المناقشات والمساهمات، غير المعروفة في القسم الأكبر منها في الغرب، أن تجديد شباب القومية العربية آخذ بالحدوث، فالفكر العربي عن القومية العربية والوحدة العربية يخضع الآن لجدلية بين نماذجه القديمة، ونماذجه التي أخذت تبرز مؤخراً.

الفصل الأول

مقدمة نظرية ومنهجية

عرف الوطن العربي حركة قومية عربية منذ القرن التاسع عشر، كان هدفها مركزاً أولاً على توطيد وجود أمة عربية، اقتناعاً بأن هويتها القومية تتجسد في روابط اللغة والثقافة والتاريخ والجغرافيا، وثانياً أنه ينبغي أن تتحد هذه الأمة سياسياً في دولة ـ أمة عربية جامعة. ولقد سعت الحركة القومية العربية ـ بعد تفكك الامبراطورية العثمانية ـ إلى تحرير العرب من الاستعمار الأوروبي، حتى إذا ما تحقق هذا الهدف لم تقم وقائع السياسات العربية بدعم رؤية الهوية. لهذا تعاهد القوميون العرب على إنهاء حالة التجزئة السياسية وبناء دولة ـ أمة عربية جامعة يمكنها أن تجمع العرب كافة تحت رايتها.

مع ذلك، وبينما حقق كثير من الحركات القومية هدفه الخاص بإقامة دولة ـ أمة، كان الوطن العربي كله مصدر إحباط للقوميين العرب. ولقد سادت الاتجاهات الانعزالية، وأعطت الدول أولوية لتكاملها الداخلي لا للتكامل العربي. وقد فرض إخفاق القومية العربية في تحقيق دولة عربية جامعة ـ على الرغم من أن الأيديولوجية القومية العربية مارست نفوذاً أيديولوجياً على السياسات العربية في الخمسينيات والستينيات ـ تناقضاً متحدياً للنموذج العربي الجامح. وكانت الدول العربية تعزز سيادتها ووجودها، وكانت الهويات ذات الخصائص المميزة قادرة على منافسة الهوية العربية الأوسع، على الرغم من أنه لم تكن تزعم بصورة سافرة أنها تجرف الهوية العربية الجامعة. ومنذ هزيمة العام ١٩٦٧ في الحرب مع اسرائيل، خصوصاً بعد نزع الطابع الراديكالي عن السياسات العربية إثر وفاة جمال عبد الناصر وصعود قوة البترودولار العربي، وقبضة القومية العربية على السياسات العربية تزداد وهناً.

كان لحدث الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩ أثره في تعزيز قوة الأصولية الإسلامية في الوطن العربي. وبالتالي عادت الجامعة الإسلامية لتنافس القومية العربية. ومنذ ذلك الحين، خاصة في ثمانينيات القرن الماضي، يشهد كثيرون على المقولة

القائلة بأن القومية العربية لم تعد أيديولوجية مهيمنة في الوطن العربي، وأن منطق الدولة يُملي مساره على السياسات العربية. ولقد بدأ المثقفون يتساءلون عن مشروعية المثل الأعلى العربي الجامع. وعلى الرغم من أنه كان ثمة اتجاه واضح في معالجة القومية العربية، لربطها ربطاً محكماً بالطموح العربي الجامح والنظر إليها باعتبارها «مرادفاً لوحدة عربية واسعة»[1]، كان عدم التمييز على نحو سليم بين مصطلحات مثل الـ «وحدة» والـ «تضامن» والـ «عروبة الجامعة» يعني أن المثل الأعلى العربي الجامع قد تمَّ نعيه في عقد الثمانينيات من القرن الماضي[2].

صاغ هذا النعي بطريقة فظة فؤاد عجمي في مقالته «نهاية العروبة الجامعة» التي نشرت في مجلة **فورين آفيرز** (*Foreign Affairs*). ولقد أعلن موت العروبة الجامعة وانتصار منطق الدولة في السياسات العربية بعد العام ١٩٦٧، والذي يعرّفه عجمي بأنه كان بمثابة واترلو (Waterloo) القومية العربية. ومنذ نشر مقالة عجمي هذه تحولت الأدبيات الغربية عن القومية العربية الى طرح الحجج التي تكرر في جوهرها مقولة عجمي ولكن من دون التوصل الى أي استنتاج واضح آخر.

مع ذلك، فإن المناقشات الدائرة في الأدبيات العربية أبعد ما تكون عن الانتهاء بشأن المسألة، ولا تزال مفتوحة لمساهمات جديدة. ويتميز عقد الثمانينيات بتقدير متجدد للقومية العربية. وتتركز المناقشات أساساً على تقويم الفكرة العربية. فهناك ما يمكن اعتباره جيلاً جديداً من الفكر القومي العربي في الكتابات عن العروبة، إذ لم يعد يُنظر الى الفكرة بدرجات اللون اللاهوتية التي ميزت كتابات القوميين العرب مثل الحصري وعفلق، وأن المفكرين والعلماء الاجتماعيين يتفحصون فكرة العروبة، لا باعتبارها مثلاً أعلى، بل باعتبارها فكرة مفيدة إذا تمت مقاربتها بطريقة واقعية.

ويركز هذا البحث على الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، وهي فترة شاهدت ـ حسب دعاة «نهاية العروبة الجامعة» ـ ما رأوه «دليلاً قاطعاً» على موت القومية العربية. إنما يفترض البحث عرض وتحليل الفكر العربي في مساهمات المفكرين بهدف التحقيق في استمرار الجهود الفكرية من جانب القوميين العرب من أجل عرض دقيق لتفاصيل الفكرة العربية الجامعة على الرغم من

---

(١) Henry Siegman, «Arab Unity and Disunity,» *Middle East Journal*, vol. 16, no. 1 (Winter 1962), p. 48.

(٢) Roger Owen, «Arab Nationalism: Unity and Solidarity,» in: Talal Asad and Roger Owen, eds., *The Middle East, Sociology of "Developing Societies"* (New York: Monthly Review Press, 1983), p. 16.

حكم الموت هذا. ويهدف التحليل الى البرهنة على التغيير الذي حدث في طبيعة الفكر العربي في ما يهم القومية العربية والوحدة العربية، بالمقارنة مع نوع الفكر الذي اعتبر ميتاً بعد العام ١٩٦٧.

أولاً: الفكر القومي العربي: الحاجة إلى تقويم جديد

١ ـ استعراض الأدبيات

يلاحظ روجر أوين (Roger Owen) أن الكتابة الأكاديمية عن القومية العربية والوحدة العربية «كانت غير مُرضية بصورة غير عادية»؛ فهو يذهب إلى أن «جهداً قليلاً قد بذل لفهم تطورهما ولشرح دورهما في السياسات العربية»[٣]. ويرتبط هذا بما اعتبرته غيل ستوكس (Gale Stokes) - حينما كتبت قبل عقدين ماضيين ـ النظرية العامة غير المتطورة في القومية. فهي تذهب إلى أنه على الرغم من الحجم الكبير للكتابات عن القومية، فإن من المثير للدهشة مدى قلة حجم الأدبيات التي تتناولها من ناحية نظرية. وتؤكد ستوكس هذه الحالة العامة للأدبيات المتصلة بدراسة القومية، وتلاحظ أن «القومية لم تحظ أبداً بنوع المعالجة الفكرية التي حظيت بها المشكلات الأيديولوجية الأخرى»[٤].

ولكن خلال السنوات الأخيرة جرت مناقشة جديدة مستمرة بشأن القومية. فقد شرع الدارسون ذوو التخصصات المختلفة يبحثون في القومية بطريقة تظهر مدى السرعة التي ينمو بها هذا الميدان. ولقد بذلت محاولات من جانب مؤرخين وعلماء سياسة وعلماء نفس اجتماعيين وعلماء إناسة (انثروبولوجيا) وطلاب علاقات دولية، وألسنيين وفلاسفة وكثيرين غيرهم، لتقديم إجابات نظرية عن المسائل التي تنطوي عليها القومية والعرقية. وكما يلاحظ جون هتشنسون (John Hutchinson) وأنتوني سميث (Anthony Smith)، فإن هناك «نمواً ملحوظاً ثراءً وبُعْدَ نظر في المؤلفات المتصلة بكل جانب من جوانب العرقية والقومية في كافة أرجاء العالم»[٥]. مع ذلك،

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) Gale Stokes, «The Undeveloped Theory of Nationalism,» *World Politics*, vol. 31, no. 1 (1978), p. 150.

(٥) John Hutchinson and Anthony D. Smith, eds., *Nationalism*, Oxford Readers (Oxford; New York: Oxford University Press, 1994), p. v.

فإن الملاحظات التي أبدتها ستوكس لا تزال بالتأكيد واضحة في ما يتعلق بالقومية العربية[٦].

يعزو ب. ألتر (P. Alter) النقص السابق في تنظير القومية الى تأثيرات القومية المتطرفة في أوروبا، كما اتضحت في الحرب العالمية الثانية، في دراسة القومية. ويذهب آلتر إلى أن سبب ذلك كان المعادلة بين الصور المتطرفة للقومية كما تتمثل في النازية والفاشية، وبين «العدوان الغاشم، والنزوع الجامح إلى التوسع، والنزعة العنصرية" ؛ ذلك أن الأوروبيين - وقد عانوا ما عانوه من فظائع ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية - اعتبروا القومية «ظاهرة مستهجنة أخلاقياً»[٧].

وقد تزامن تطور القومية العربية، من زاوية أيديولوجية، مع صعود هذا التيار الفكري والسياسي في أوروبا. وقد أثر هذا المنحى الأوروبي في دراسة القومية العربية. ويوجّه إيريك ديفيز ـ ويلارد (Eric Davis- Willard) الانتباه إلى تأثيرات هذا الموقف الأوروبي في دراسة القومية العربية، فيعلق قائلاً: «من الواضح أن الكتابات عن القومية العربية قد تأثرت بالميل إلى رؤية الأيديولوجية بمعايير الأمراض الاجتماعية، إذ ينظر الى الأيديولوجيات العربية باعتبارها غير عقلانية وتحريفية، وأنها حولت التاريخ العربي إلى أسطورة وشوهت المعنى الحقيقي للعقيدة الإسلامية».

ويذهب ديفيز إلى أبعد من هذا، فيرى أن الكتابات الغربية عن القومية العربية وصفية أكثر منها نظرية، ويرى أيضاً أن هذه الكتابات «معبرة عن تدوين للوقائع التاريخية على الطريقة الشرقية يركز على سعة الإطلاع». ويستنتج ديفيز من دراسة مقاربتين من دارسي القومية العربية، هما إيلي خضوري وسيلفيا حاييم (S. Haim)، أن «الكتابات الغربية أخفقت في ربط الفكر القومي العربي ببيئته الاجتماعية الأعرض بأي طريقة منهجية»[٨].

---

(٦) شهد عقدا الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين ظهور كم هائل من الأدبيات المتصلة بالقومية وبالهوية القومية. ويعكس هذا المناقشة الواسعة المتعلقة بهذين الموضوعين. فمن الواضح أن انبعاث الحركة القومية والهوية القومية في كثير من أنحاء العالم، وبصفة خاصة في الاتحاد السوفياتي سابقاً وفي أوروبا الشرقية، قد أدى إلى مناقشات مهمة بشأن القومية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣ ـ ١٣.

(٧) Peter Alter, *Nationalism*, translated by Stuart McKinnon Evans (London: Edward Arnold, 1989), p. 27.

(٨) Eric Davis-Willard, «Theory and Method in the Study of Arab Nationalism,» *Review of Middle East Studies*, no. 3 (1978), pp. 18-26.

ويعكس هذا ما يصفه عزيز العظمة بأنه لازمة قديمة ترى القومية العربية فيه «قوةً لاعقلانية ولاطبيعية، يقترحها دهماء وطغاة على جماهير ساذجة وبدائية، اعتادت على أن تنفجر بطاقة بدائية ثم يصدها الواقع في كل مرة». ويذهب العظمة إلى أن «ثمة لازمة أخرى تلتصق بالقومية العربية، وكانت دائماً في التفسيرات السلبية للقومية العربية منذ عهد جمال عبد الناصر، هي أن رغبة القوميين العرب في قيام دول أكبر من تلك القائمة في الوقت الحاضر هي بدورها غير طبيعية بشكل ما؛ إنها نزوة كسولة في أحسن الفروض، وذريعة خسيسة في أسوئها»[٩].

ويلاحظ العظمة بالإضافة الى هذا، أنه «لا يكاد يكون هناك ذكر - إلا بطريقة غير مترابطة وعلى نحو عارض ـ لشعبية هذه الرغبة»؛ إذ يبدو أن ليس هناك إدراك للتلاحم الاجتماعي والثقافي العربي الكامن في العروبة. ويرجع العظمة بهذا الموقف الى مصالح غربية. فهو يشرح أنه «في الماضي القريب - وبالمثل أثناء حقبة الناصرية - كانت متطلبات اللحظة تُملي رد القومية العربية الى جانب واحد فحسب من جوانبها، أعني طموحها الى الوحدة»؛ لهذا يقدم العظمة وجهة نظره القائلة بأن «القومية العربية قد صورت بوجه عام في الغرب من المنظور الضيق لسياسات اللحظة»[١٠].

ويرى ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) أن هذه الطبيعة التي اتسمت بها الكتابات الغربية عن القومية العربية هي من إنشاء نموذج البحث الغربي الذي يُعنى بالشرق الأوسط. ويطلق رودنسون على هذا النموذج اسم «نزعة التركز على اللاهوت» (Theologocentrism) التي تعتبر أنَّ كل إنتاج فكري للمسلمين كأنه نصوص علم كلام إسلامي. وتعبّر موجة من الكتابات عن هذا الموقف الذي تُتصور فيه الأفكار والأفعال العربية نتيجة لعلم الكلام الإسلامي. وتبعاً لهذا، فإن القومية هي أيديولوجية غريبة عن العرب، ولا يمكن بالتالي أن تكون إلا نتيجة استعارة من الغرب[١١].

أما معالجات خضوري وحاييم للقومية العربية، فهي نماذج من نوع المعالجة

---

(٩) Aziz al-Azmeh, «Nationalism and the Arabs,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 17, nos. 1-2 (Winter-Spring 1995), pp. 3-5.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٥.

(١١) يمكن العثور على أمثلة لذلك في أعمال كثيرة عن القومية العربية. بشكل خاص يعد العرب محدودين فكرياً باللاهوت الديني. انظر: Edward Rice, *Captain Sir Richard Francis Burton: The Secret Agent Who Made the Pilgrimage to Mecca, Discovered the Kama Sutra, and Brought the Arabian Nights to the West* (New York: Scribner, 1990); David Pryce-Jones, *The Closed Circle; An Interpretation of the Arabs* (New York: Harper and Row, 1989); Sandra Mackey, *The Saudis: Inside the Desert Kingdom* (Boston, MA: Houghton Miffin, 1987), and Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, [1973]).

التي تطالعك في الكتابات الغربية. فالأيديولوجية القومية العربية تقوم - في الجانب الأكبر منها - على افتقارها أساساً الى أي مقدرة على لعب الدور الذي استطاعت أن تلعبه الأيديولوجيا في القومية الأوروبية. ويشكك خضوري وحاييم بانتظام في - إن لم يقوضا كلية - الفكرة القائلة بأن الدين أو اللغة أو الثقافة المشتركة والتاريخ، تفيد في إعطاء القومية العربية أهليةً باعتبارها عقيدة قومية أصيلة(١٢).

وللتحرك قدماً في تقويم الكتابات الغربية عن القومية العربية، من الواضح أن معظم الدراسات - وإن تكن ضيقة - تقاربها بطرق عدة مختلفة، بعضها يعالج القومية العربية بالتركيز على بعض من جوانبها، مثل العروبة الجامعة أو تناقضها مع الإسلام، ومن ثم يتخطى إمكانية مقاربة سياق أشمل. وتفرض دراسات أخرى انشغالاً مسبقاً جاهزاً، كما هي الحال عند النظر إلى جذور القومية العربية وأصولها الفكرية في الأفكار الأوروبية، أو عند التأكيد على دور الإرساليات المسيحية أو دور العرب المسيحيين في إحياء القومية العربية.

يبدأ معظم الدراسات بافتراض أن الفكر العربي نشأ في الأصل كردة فعل على القومية التركية، وفي نطاق خبرة العرب مع الاستعمار الأوروبي؛ وهذا أمر يتضح بجلاء في مساهمات حاييم وخضوري، وفي مساهمات كثيرين غيرهما ممن تأثروا بهما. وقد ردّد بعض الكتاب العرب أصداء القناعات ذاتها من دون أي اعتماد على المادة الأولية. وثمة دراسات عربية أخرى سردية في طبيعتها ويشغلها في التقليد القومي ما إذا كانت الأمة العربية أمة تاريخية أقدم كثيراً من كل الأمم الأوروبية(١٣).

(١٢) Davis - Willard, «Theory and Method in the Study of Arab Nationalism,» p. 19.

(١٣) Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, edited and translated by Marion Farouk - Sluglett and Peter Sluglett, 2nd ed. (London: MacMillan, 1990), p. 8.

وثمة كتابات عربية هي عبارة عن محاكاة وتقليد للكتابات الأوروبية، نذكر منها على سبيل المثال: Tariq Y. Ismael, *The Arab Left*, Contemporary Issues in the Middle East Series; 4 (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1976); Elie Chalala, «Arab Nationalism: A Bibliographical Essay,» in: Tawfic E. Farah, ed., *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*, foreword by James A. Bill (Boulder, CO: Westview Press, 1987); Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1970]); Majid Khaddouri, *Political Trends in the Arab World; the Role of Ideas and Ideals in Politics* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1970]); Kemal H. Karpat, ed., *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, rev, and enl. ed. (New York: Praeger, 1982), and Raif Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, translated by Ihsan Abbas; revised and edited by Charles Issawi from the original Arabic edition, Kingston Press Series. Leaders, Politics, and Social Change in the Islamic World; v. 4 (Princeton, NJ: Kingston Press, 1983).

ويذهب العظمة إلى أن هذا ضرب أساسي من الخطاب القومي العربي، فالقومية العربية «شأن كل القوميات قد أكدت بصورة عامة أن العروبة تتجاوز التاريخ والمجتمع، وأنها قوة حيوية تتساوى في قدرها مع كل القوى الطبيعية الهائلة الأخرى، وأنها رسالة خالدة... ». ويختتم العظمة - منتقداً هذا التيار وما يرى أنه سياسات اللحظة الراهنة - مستنتجاً أن: «كلتا النظرتين تضحي بالزخم الفكري؛ منظور الخلود يستسلم لنزعة عاطفية، وهي منبع سياسات الهوية، ومنظور اللحظة أسير للشهوات السياسية الفورية. كلتاهما تنظر إلى الأمم والقومية بطريقة ميتافيزيقية؛ فهما إما متممتان ومكتملتان، أو أنهما وهميتان. وفي أي من الحالتين فإنهما تتجاوزان التاريخ وتتجاوزان السياسة»[١٤].

من شأن مراجعة للأدبيات أن تكشف عن أنه على الرغم مما كتبه كثيرون عن القومية العربية، فإن معظم الأدبيات الموجودة لا تفعل أكثر من تأكيد تأثير الفكر السياسي الغربي في القومية العربية[١٥]. بينما يؤكد خالد محمد الدمور أن الأدبيات تعزو القومية العربية الى الفكر الغربي من دون أن تحدد طبيعة هذا التأثير، فإنه يذهب الى أن هذا «لا يكفي، سواء لأنه يفتقر إلى المعلومات عن الطبيعة الكاملة لتأثير الفكر الغربي، أو لأن أيديولوجية القومية العربية - حتى وإن كانت قد تأثرت بالفكر الأوروبي - كانت في الحقيقة مختلفة اختلافاً أساسياً في جوانب مهمة عن النظريات الأوروبية في القومية»[١٦].

ويستنتج الدمور - الذي يركز على القومية العربية لدى حزب البعث - أنه «بينما تأثر بالنظريات الرومانسية الألمانية في القومية»، فإن مساهمة حزب البعث في

---

(١٤) Al-Azmeh, «Nationalism and the Arabs,» p. 5.

(١٥) انظر على سبيل المثال: Hugh Seton - Watson, *Nations and States; An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977); Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York: Wiley, [1964]); Sylvia Kedourie, ed., *Arab Nationalism, an Anthology,* selected and edited, with an introduction by S. G. Haim (Berkeley, CA: University of California Press, 1964); Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies* (London: F. Cass, 1974), and

ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦).

(١٦) Khaled Moh'd al - Dmour, «The Influence of the German Romantic Theory of Nationalism on the Ba'th Theory of Arab Nationalism,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Southern Illinois University at Carbondale, 1991), pp. 1-2 and 20.

الأيديولوجيا القومية العربية «طورت في وسط عربي»(١٧).

ويحدّد الدمور المؤثرات غير الألمانية لنظرية البعث في القومية العربية بأنها تتضمن الدور الذي تعهد به الى الدين مقارنة بذلك الذي تعهد به النظرية الألمانية. ففي النظرية البعثية «كان ينظر إلى الإسلام كواحد من أهم أقسام الثقافة العربية». وينطبق هذا أيضاً على العلاقة بين الاشتراكية والقومية. ويشرح الأمر بأن القومية العربية تجمع «بين القومية والاشتراكية في نسق أيديولوجي واحد»(١٨). وتؤكد معظم الدراسات ـ عربية أكانت أم غربية - التأثير الأوروبي. ومع ذلك ينكر بعض الكتّاب العرب هذا التأثير، ويزعمون أن للقومية العربية أصالة في التطور التاريخي للعرب وفي أحوالهم الاجتماعية في القرن التاسع عشر.

هذا الوضع يترك دارسي القومية العربية في حالة شك، لا تتيح الأدبيات الحالية مهرباً منها. مع ذلك، فإن بعض الدراسات يتخذ موقعاً أكثر اعتدالاً من هذه المسألة، فيبينّ أنور عبد الملك أن للفكر العربي مضمونه وموضوعاته الخاصة التي تعبّر عن تيارين: الأول هو التيار الإسلامي وجوهره هو دعوة إلى إحياء المجد الإسلامي ورجوع الى العقيدة الخالصة من أجل إعادة بناء مجد الماضي؛ والثاني هو التيار الحداثوي (أو تيار الحداثة) الليبرالي الذي يهدف الى تأسيس مجتمع عربي يتماثل مع الغرب في نواح كثيرة.

ويستنتج عبد الملك أن القول بوجود أي تيار استثنائي ليس دقيقاً، خاصة من ناحية أن المفكرين الذين يدعون إلى تيار حداثة ليبرالي يشملون أنواعاً كثيرة من التوجهات من الليبرالية المحافظة إلى الماركسية(١٩).

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠. انظر أيضاً حول الموضوع نفسه: A. A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, translated by Lawrence I. Conrad (London; New York: Croom Helm, 1987);

عبد الإله بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ووليد قزيها، «فكرة الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين،» في: سعدون حمادي [وآخرون]، **دراسات في القومية العربية والوحدة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(١٩) Anouar Abdel - Malek, ed., *Contemporary Arab Political Thought*, translated by Michael Pallis (London: Zed Press, 1980).

وآراء عبد الملك ووجهات نظره موجودة في: Anouar Abdel - Malek, *Social Dialectics*, [translated by Mike Gonzalez], 2 vols. (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), vol. 1: *Civilisation and Social Theory*.

ويقر الاقتصادي والمؤرخ اللبناني جورج قرم بوجهة النظر القائلة بأن القومية العربية تأثرت بالفكر الأوروبي ولكن في حدود. ويذهب إلى أن القول بأن القومية العربية كانت من عمل العرب المسيحيين، ولذلك لا بد من أنها كانت تحت تأثير أوروبا، هو تأكيد لوجهة نظر تردد أصداء نزعة المركزية الأوروبية (Eurocentrism)؛ وهذا يعني تصوير المثقفين العرب المسيحيين بأنهم كانوا القناة الموصلة للفكر الأوروبي نظراً لأنهم أقلية. وهذا - كما يذهب قرم - يفصل كتابات العرب المسيحيين عن سياقاتها الإجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية. وهذا لأن كتاباتهم - وفقاً لرأي قرم - كانت في الحقيقة أقلَّ اكتساباً للطابع الأوروبي من كتابات مسلمين كثيرين. فلم يكن هناك خط فاصل حاسم بين المثقفين العرب المسيحيين والمسلمين على النحو الذي كان بادياً في فكر هذه النخبة كلها[٢٠].

وفضلاً عن هذه الدراسات التي تقتفي جذور القومية العربية وتتفق بشكل عام على معاملتها باعتبار أنها ترتبط بصورة جوهرية بالذكريات العربية لماض مجيد متصور، فإن ثمة جانباً آخر من الأدبيات عن القومية العربية بدأ يظهر حينما هيمنت الناصرية والبعثية على السياسات العربية. وفي هذا الاتجاه، يرى بعض الدراسات أن القومية العربية تنهض أثناء عملية التحديث في الوطن العربي. وتبعاً لهذه المقاربة، فإن القومية العربية هي أيديولوجيا كانت تستخدمها النظم السياسية الحاكمة لتلبية احتياجات أدخلها التحديث في الوطن العربي في القرن العشرين. فقد كان يُنظر إلى القومية العربية باعتبارها أداة سياسية وظيفية تمس الحاجة إليها لتسهيل انتقال العرب من حالة التخلف إلى حالة التقدم.

وعلى سبيل المثال، فإن توفيق فرح - ترديداً لصدى هذه المقاربة - يستنتج أن القومية العربية تلبي حاجة أنصار التحديث. فهي أيديولوجيا يمكن أن تكون أداة حيوية في جسر الهوة بين العلمانية التي يفرضها التحديث والطبيعة الدينية للهوية السياسية العربية. ومن ثم كانت القومية العربية أيديولوجياً نتيجةً لعلمنة النخب من أجل تمكينهم من تجنب أن يصبحوا متغربين عن الجماهير التي تقوم هويتها على أساس من الدين. والأيديولوجيا بهذا المعنى تساعد النخب على «بناء جسور الى الجماهير التقليدية والمتدينة»[٢١].

---

(٢٠) جورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ١٧٤ - ١٧٦.

(٢١) Farah, ed., *Pan - Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*, p. xii.

ولما كان الإسلام في نظر أصحاب التفسيرات الوظيفية معرقلاً للتحديث، فإن وجهات نظرهم في القومية تتفق مع هذا التوجه.

من هنا يعتبر ريتشارد فاف (Richard Pfaff) أن القومية تلعب الدور الذي عجز الإسلام - بطبيعته ـ عن أن يلعبه. ويكتب فاف - مردداً أصداء هذه الموضوعة في دراسات التحديث عن القومية العربية - أن القومية تلعب دور بنية دينية علمانية تقف جنباً الى جنب مع الإسلام: «بينما يتحرك العربي مبتعداً عن النزعة التقليدية الإسلامية، فإنه يجد الهداية الأخلاقية في دين القومية العربية السياسية... مع ذلك، فإنه مع اكتساب كل نظام عربي محدد عمقه التاريخي الخاص، ومع تطوير كل منها مؤسساته الخاصة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... فإن أهمية القومية العربية ستهن بالتأكيد... وسيكون الإرتقاء من الجماعة الإسلامية الى الدولة ـ الأمة قد اكتمل بقومية عربية صنعت خصيصاً لهذه العملية»[٢٢].

والمناقشة بشأن «موت العروبة الجامعة» التي أشرنا إليها سابقاً تقع في إطار هذا التحليل التحديثي. وطبقاً لهذه المقاربة لم يكن لدى الدول العربية خيار سوى الاعتماد على أيديولوجيا قومية عربية في مسعاها إلى التحديث. ولكن هذا ينطبق فقط على الأيام الأولى من عملية التحديث حينما كانت تلك الدول تفتقر الى الشرعية الكافية التي تحتاج إليها لتحقيق التحول من دول متخلّفة إلى دول متقدمة أو حديثة. وفي تلك المرحلة من التحديث كانت الأيديولوجيا القومية العربية مذهباً ملائماً لا غنى عن الالتزام به على نحو ديني. وحينما كانت هذه الدول تعزز شرعيتها وتكسب عمقها التاريخي الخاص، قلّت بدرجة كبيرة حاجتها الى اعتماد الفكر القومي.

ويذهب فؤاد عجمي الى أن الدولة أنجزت التحديث حتى استعيض من أيديولوجيا القومية بمسائل ذرائعية (براغماتية). وعلى الرغم من أن باحثين عديدين -

---

(٢٢) Richard H. Pfaff, «The Function of Arab Nationalism,» *Comparative Politics,* vol. 2, no. 2 (January 1970), p. 167.

وحول الأعمال التي تتبنى التحديث/التفسيرات الوظيفية للقومية العربية، انظر: Manfred Halpen, *The Politics of Social Change in The Middle East and North Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963); Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), and Bruce Borthwick, *Comparative Politics of the Middle East: An Introduction* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 1980).

أمثال عجمي - يقبلون وجهة النظر هذه، ويلاحظون ازدهار الأصولية الإسلامية في عقد السبعينيات من القرن الماضي وما بعده، فإنهم لا يقدمون تفسيراً يتجاوز استنتاجهم القائل بأن الدولة والمجتمع قد أصبحا حديثين بمساعدة أيديولوجيا القومية العربية. وأنصار الحداثة عاجزون عن تقديم تفسير لإلحاح سواء الأيديولوجيا الأصولية التقليدية الإسلامية أو أيديولوجيا القومية العربية «سوى باعتبارها شيئاً شاذاً»[٢٣].

تعرضت هذه المقاربة لنقد واسع النطاق في ما يتعلق بأفكارها الارتقائية في النظر الى القومية[٢٤]. وكانت النقطة المركزية في نقد النقاد هي أن جوهر نظرية التحديث في القومية هو «في أحسن الأحوال محل تساؤل حينما تطبق على الوطن العربي»[٢٥]. وكما تعرض بريتشيت (Pritchett) الأمر، فإن «المقاربة الوظيفية» تستند إلى حجة ودور الفكرة في اختفاء الشرعية ودورها الانتقالي، وتنتهي الى مناقشة حول «ما إذا كانت فكرة القومية العربية قد ماتت»[٢٦].

ولأن القومية العربية اعتبرت ذات علاقة لا يمكن فهمها بالطموحات العربية الجامعة، فإنها ينظر إليها باعتبارها نموذجاً مثالياً يؤسس دعوته الى دولة - أمة عربية كلية مرتكزة على تاريخ عربي - إسلامي. مع ذلك، فإن المعتقد أن هذا التاريخ ينطوي على حجة ضد وجود أي دولة عربية واحدة في أي زمان. وبالإضافة الى هذا، يُعتقد أن مفهوم القومية العربية عن هوية عربية يتناقض مع الطبيعة الفسيفسائية للمجتمع العربي. ويظهر هذا التناقض في المقدمة نظراً لأنه لم يكن هناك أبداً مجتمع كالمجتمع العربي... على هذه الدرجة من الانقسام والتجزؤ والاستقطاب في الواقع[٢٧]. والهوية العربية خرافة تعتبر غير متسقة مع هدف تحقيق خرافة أخرى هي

---

(٢٣) Diane Tuller Pritchett, «The Language of Arab Nationalism and Arab Foreign Policy: The Relations of Egypt, Libya and Syria, 1969 - 1981,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Boston University, 1992), p. 54.

(٢٤) للاطلاع على عرض لهذه الانتقادات، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٥، و Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971), pp. 45-57.

ومع ذلك فحينما يتعلق الأمر بالقومية العربية، يذهب فاف إلى أنها مجرد «علامة قيمة وضرورية، على ظهور «الإنسان الجديد» في العالم العربي». وهو يرى أن سبب هذا هو أن «سعي الحركة القومية العربية إلى جماعة ذات بعد سياسي سعي زائف». انظر: Pfaff, «The Function of Arab Nationalism,» pp. 158-159.

(٢٥) Pritchett, Ibid., p. 54.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٧) Shlomo Avineri, «Beyond Saddam: The Arab Trauma,» *Dissent*, vol. 38, no. 1 (Spring 1991), pp. 150-151.

الوحدة العربية. من هنا تميل الدراسات الغربية الى استخدام مصطلح «العالم العربي»، أو أكثر من هذا «الشرق الأوسط» للإشارة الى الطبيعة المتغايرة للمنطقة[٢٨]. ويُربط فشل القومية العربية بهذه الطبيعة الفسيفسائية للمجتمع العربي والتي تجعل العرب عاجزين عن «الاستجابة لفكرة القومية»[٢٩].

لقد بدأت الدراسات تركز على الصورة الفسيفسائية للمجتمع العربي، وتسلط الضوء على مسألة الأقليات. وقد أُولي اهتمام كبير للصراع بين الإسلام السياسي والتناقض المتصور بين العقيدة الإسلامية والأيديولوجيا القومية العربية والقومية الفعلية ككل. وفي هذا الإطار، استخُدمت حالة التفكك السياسي العربي لشجب القومية العربية وإعلان موتها. فهي تقدم في صورة أنها ترتبط ارتباطاً كلياً بشخصيات يعني موتها تبعاً لذلك موت أفكارها أو الأيديولوجيا التي كانت تستخدمها.

وقد نحت هذه الدراسات ـ في شجبها أي مبرر عقلاني يمكن أن يكون كامناً في فكرة الوحدة العربية ـ نحو تأكيد الافتراض القائل بأنَّ على القومية أن تُفضي إلى وحدة سياسية إذا كان لها أن تستحق تعريفها هذا. وهذا - مرة أخرى - إشارة إلى الاتجاه نحو النظر الى الحركات القومية، وفي الواقع الى القومية العربية، بمعايير النموذج الأوروبي، إذ لا يُرى البديل الوحيد، القادر على البقاء، للقومية العربية إلا

(٢٨) يستخدم القوميون العرب مصطلح «الوطن العربي». وهم يذهبون إلى أن هذا المصطلح يشير إلى وحدة العرب، على النقيض من مصطلح «العالـم العربي» الذي يؤكد كونه عالماً وبالتالي ينطوي ضمناً على طبيعة مغايرة وتعددية عرقية. وأما في الأدبيات الغربية فثمة استخدام ملح لمصطلح «الشرق الأوسط». ويرتبط هذا المصطلح بتطور الفكر الاستراتيجي، وكان قد أدخل لأول مرة واستخدم من قبل ضابط البحرية الأمريكية ألفريد ماهان (Alfred Mahan). ويعترض القوميون العرب ـ وفي الحقيقة كثيرون من العلماء الاجتماعيين العرب ـ على هذا المصطلح، حيث إنه يرتبط بتصور أن المنطقة هي فسيفساء من شعوب وجماعات ثقافية وقومية. وهم يعتبرون ان مصطلح الشرق الأوسط لا يدل على اسم يلبّي خصوصية المنطقة العربية وطبيعتها. ويبدو «الشرق الأوسط» في الدراسات الغربية منطقة متعددة الجنسيات والجماعات العرقية والأديان واللغات والشعوب والأمم. لهذا يتجاهل هذا المصطلح وحدة الشعب العربي ويتضمن في تعريفه دولاً غير عربية مثل تركيا وإيران وإسرائيل، ويستبعد بلداناً عربية مثل موريتانيا والمغرب والجزائر وتونس، وأحياناً ليبيا والسودان. ويعزو كتّاب عرب هذا الاتجاه في الدراسات الغربية والإسرائيلية إلى رفضها القومية العربية والدعوة إلى الوحدة العربية. انظر: عبد الرحمن البزاز: «الاستقلال الفكري للأمم،» **العربي**، العدد ٤٤ (تموز/ يوليو ١٩٦٢)، و«الاستقلال الفكري للأمم،» في: ساطع الحصري [أبو خلدون] [وآخرون]، **آراء ودراسات في الفكر القومي** ([الكويت]: مجلة العربي، [١٩٨٥])، ص ١٢ ـ ١٥، وجميل مطر وعلي الدين هلال، **النظام الإقليمي العربي: دراسة في العلاقات السياسية العربية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٢٩) As'ad Abu Khalil, «A New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism,» *Middle East Journal*, vol. 46, no. 1 (Winter 1992), pp. 22-36 .

في قومية الدولة. فتذهب الحجة إلى أن القومية ذات الطابع الخاص هي الانعكاس الحقيقي لما جلبته رياح الغرب من قومية إلى المنطقة العربية. فإذا كان للقومية العربية أن تلعب أبداً دوراً آخر خلاف دور التحديث، فإن ثمة أثراً ضمنياً متكرراً هو أنها تنخفض مرتبةً إلى درجة تجعلها مجرد رد على الصهيونية[٣٠]. وأحياناً ما يحط من شأن القومية بردها إلى مجرد قوة لتحقيق تضامن العرب بشأن المسألة الفلسطينية، حتى وإن كان تاريخ القومية العربية أقدم كثيراً من المسألة الفلسطينية[٣١].

وتركز هذه المقاربات أساساً على فشل العرب في تحقيق وحدة سياسية، وبالتالي على فشلهم في فهم أساسيات القومية العربية. وأما المقاربات الأكثر شيوعاً في الأدبيات الغربية والاسرائيلية وبعض الأدبيات العربية، فتتناول القومية العربية وتدينها مستخدمة التجربة القومية الأوروبية مقياساً منهجياً يعطي الأولية للنموذج الأوروبي ويعتبره نوعاً مثالياً عالمياً من القومية ينبغي أن يطبق في كل مكان مهما اختلفت الظروف. وتبعاً لهذا «يجدون القومية العربية مفتقرة إلى القدرة على لعب دور تقدمي في التطور الاجتماعي والسياسي للعالم العربي»[٣٢].

ومنذ نهاية عقد السبعينيات من القرن العشرين ـ الذي شهد التفكك السياسي العربي الواضح - لم يكن في الغرب اهتمام ملحوظ بدراسة القومية العربية والفكر القومي العربي. ويمكن أن يُعزى هذا إلى سيادة مقولة «نهاية الأيديولوجيا» التي تبين مرة أخرى هيمنة التصورات ومناهج البحث ذات التوجه الغربي في تناول كافة جوانب القومية العربية. وعلى وجه الإجمال، أُعلنت وفاة القومية العربية فكرةً وحركةً سياسية. ومن الواضح أن القومية العربية تقدم كأيديولوجيا رومانسية في جوهرها، مرتبطة بذكريات ماضٍ عربيٍّ تليد هو موضع تساؤل. فإذا كان هذا يعبّر عن المقاربة المثالية للقومية العربية، فإنها تعد على الصعيد الوظيفي ميتةً منذ أن أنجزت دورها باعتبارها أيديولوجيا تحديث.

---

(٣٠) هذه ـ على سبيل المثال ـ هي وجهة نظر الباحث الإسرائيلي ييهوشوا بورات في كتابه :
Yehoshua Porath, *In Search of Arab Unity: 1930 - 1945* (London; Totowa, NJ: F. Cass, 1986).
ويذهب بورات إلى أبعد من هذا في تفسير أفكار القوميين العرب وأعمالهم بالإشارة إلى المسألة الفلسطينية.

(٣١) Alter, *Nationalism,* p. 152.

(٣٢) Davis - Willard, «Theory and Method in The Study of Arab Nationalism,» p. 18.

٢ ـ فرضيات الدراسة وأهدافها

تفترض هذه الدراسة أن الوصول إلى مثل هذه الاستنتاجات هو تجاوز لحقيقة أن الفكر القومي العربي والقومية العربية تجري إعادة هيكلتهما وتجديدهما لاستيعاب التطورات التي حدثت في المجتمع العربي والسياسات العربية منذ العام ١٩٦٧. وتقدم المناقشات التي خبرها الفكر العربي في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، الدليل على أن مثل هذا التطور قد حدث.وتركّز هذه الدراسة بالتالي على مساهمات المثقفين والعلماء الاجتماعيين العرب في عقد الثمانينيات، والتي ـ كما سنبرهن ـ توطد هذه المقدمة عن هذا التطور في الفكر القومي العربي.

إن بالإمكان شرح أهمية دراسة الفكر العربي عن القومية العربية والوحدة العربية وتحليله في ثمانينيات القرن العشرين في صور مقولة «نهاية القومية العربية». فبينما ترى هذه المقولة أن القومية العربية كانت قد ماتت مع نهاية عقد السبعينيات من القرن الماضي، يسعى هذا البحث ـ على النقيض من ذلك ـ إلى أن يبرهن على أنه على الرغم من أن القومية العربية فقدت هيمنتها على السياسات العربية، فإن الفكر العربي قد أنتج إسهاماً جديداً تماماً في أفكار القومية العربية والوحدة العربية، إسهاماً يتحدى حكم الموت؛ فهذه المساهمات ذات أهمية حيوية وخصوصية لأنها أنتجت في أعقاب الفترة نفسها التي صُورت بأنها شهدت موت القومية العربية.

وعلاوة على هذا، فإن هذه المساهمات التي هي موضوع هذا البحث تنطوي على معنى ومضمون فكري ذي مغزى أساسي. فقد وضعها مثقفون عرب، أكثرهم يبقى من القوميين العرب المخلصين، وسط بيئة معادية متحدية، حيث تتحدد المسائل بتيارات وسياسات مناهضة للقومية العربية. إنهم يشهدون على رغبة الفكر القومي العربي وقدرته - وعلى قدرة الفكر العربي بوجه عام - على أن ينتج نماذجه الخاصة ويؤكد تميزها. والحجة عند القوميين العرب الذين شاركوا في هذه المناقشات هي أن الفكر القومي العربي قادر - كما كان في كل وقت - على أن يصارع من أجل وجوده. إنهم معنيون بأن يبرهنوا على أنه يمثل بديلاً قادراً على البقاء في سياقه العربي، خاصة بعد صعود الإسلام السياسي.

كذلك يُدخل هذا البحث في المناقشة بعداً جديداً تماماً للفكر العربي وصيغته القومية. ففي حين كان الفكر القومي العربي، قبل عقد الثمانينيات من القرن الماضي، مجال تحرك المشرقيين العرب، فإن الفترة موضوع البحث تكشف عن ظهور وتطور مساهمة مغاربية رئيسية لمسائل القومية العربية والوحدة العربية. وعلى الرغم من أن دراسات سابقة للقومية العربية ركزت على المجرى الرئيسي المشرقي في الفكر

القومي العربي، نظراً لهيمنته الأيديولوجية والسياسية والمعرفية، فإن التيار المغاربي لم يُبحث. ونتيجة لهذا صُورت أيديولوجيا القومية العربية باعتبارها رومانسية، وصُورت فكرة الواحدة العربية باعتبارها أسطورية. ويمكن أن تفهم هذه النظرة الى القومية العربية، حيث إنها مبنية على فكر قومي عربي حتى العام ١٩٦٧، ولكن قبول الاستنتاجات التي وضعت على هذه الأسس من شأنه أن يصل الى مرتبة قبول المقولة القائلة بأن الأيديولوجيات والأفكار تتجمد عند نقاط معينة من الزمن ولا تسمح لمنطق الارتقاء.

وتحاول هذه الدراسة أن تخفف من أثر دراسات سابقة ذات طبيعة حكمية، وربما تلعب دوراً في التخفيف من هول حكم الموت الصادر على القومية العربية. وستتم هذه المحاولة عن طريق تقديم إسهامات جديدة وتحليل نسقها التصوري. ولهذا ستركز هذه الدراسة على المناقشات المتصلة بمسائل مثل الأمة العربية، والوحدة العربية، والدولة العربية، والديمقراطية، والأقليات. والمسألة كما بنيت هنا لم تكن من قبل موضوعاً لأيِّ تحقيقٍ رئيسيٍّ سابق، فهذا العمل مؤسس على مناقشة للموضوع من منظور عربي. والمبرر العقلاني الأساسي لهذا البحث يكمن في محاولته تصوير وتحليل الفكر العربي الذي لم يخضع للبحث في عقد الثمانينيات في ما يتعلق بالقومية العربية والوحدة العربية.

ويضع هذا البحث تركيزاً خاصاً على إسهامات العلماء الاجتماعيين وإسهامات المثقفين المغاربيين التي كسرت هيمنة المثقفين المشرقيين الذين كانوا قد أشبعوا الأمم بحثاً في عقد الثمانينيات من القرن الماضي. والمقدمة الأساسية التي تبرر اختيار الإسهامات التي نحللها هي أنها غير معروفة في لغات غير عربية. وهي تختلف اختلافاً أساسياً عما هو معروف في الغرب عن القومية العربية، وبالتالي فإن حكم الموت لا يمكن أن ينطبق في صورة مطلقة عليها.

ثانياً: مغزى الدراسة

تبقى مسألة البرهنة على تاريخ القومية العربية ومحتواها، وعلى ما إذا كانت قد ماتت أيديولوجياً وقوةً سياسية على السواء، واحدة من المسائل المتنازع عليها بشدة بين دارسي السياسات العربية. وتقدم هذه الدراسة وتحلل إسهامات صبّت في مد الفكر القومي العربي. والتركيز على استخدام مفاهيم كانت قد سادت في المناقشات العربية خلال عقد الثمانينيات من القرن الماضي هو ابتعاد عن الأدبيات المتعلقة بالقومية العربية.

إن عقد الثمانينيات من القرن العشرين، باعتماده فترة للبحث، ذو مغزى من نواح كثيرة. فعلى الرغم من أن تلك الفترة شهدت - كما يذهب فؤاد عجمي - انتصار منطق الدولة، فإنها شهدت أيضاً موجة الشك في الفكر العربي والسياسات العربية. فقد بذلت محاولات - فكرية وسياسية - لإعادة توجيه القومية العربية وتعزيز نزعة الخصوصية أو الإقليمية. كما شهد العقد نفسه توطد كثير من الاتحادات السياسية بين عدد من الدول العربية، وشهد بالمثل تأسيس ثلاث منظومات تعاونية عربية، هي: مجلس التعاون الخليجي، واتحاد المغرب العربي، ومجلس التعاون العربي القصير العمر. وقد تناقصت قوة العرب النفطية أو تلاشت وسط عملية إعادة بناء النظام الإقليمي العربي.

وعلى الصعيد الفكري الأيديولوجي، تميز عقد الثمانينيات من القرن العشرين بنمو مشاركة العلماء الاجتماعيين العرب وتلاشي الدور الذي كان يلعبه العقائديون في تحديد اتجاه ومضمون مناقشات الفكر العربي الدائرة. لقد وُجّه تركيز خاص في هذه المناقشات إلى نشوء اتجاه جديد من الفكر القومي العربي والوحدوي العربي يمكن تعريفه بأنه واقعي بالمقارنة بالنزعة الرومانسية للقومية العربية التي يمكن أن تكون قد بررت في وقت سابق تشخيص الموت.

إن الإسهامات التي تقدمها الدراسة غير معروفة أساساً في الغرب، على الرغم من حقيقة أنها تمثل تفكيراً جديداً من جانب المثقفين العرب بشأن مسائل مثل الأمة العربية والقومية العربية. ومن شأن هذه أن تساعد على فهم التطورات في الفكر العربي، وبالتالي على تجنب الوقوع في فخ مقولة «نهاية القومية العربية» والردود التي أطلقتها. فالدراسة تناقش إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي لكي تفهم كيف تتعامل مع مسألة العلاقة بين العروبة الجامعة والأمة العربية من ناحية، والهويات والدول ذات السمات الخاصة من ناحية أخرى.

وتفوق هذه أهمية الإسهامات التي تقدمها هذه المناقشات في ما يتعلق بمسائل مثل الأقليات والديمقراطية؛ إذ نحلل هذه المناقشات لكي نحدد ما إذا كان يجري تجديد القومية العربية، وما إذا كان الفكر العربي بشأن القومية العربية والوحدة العربية يخضع لجدلية بين نماذجه القديمة ونماذجه التي بزغت حديثاً. ويهدف البحث الى إثبات ما إذا كانت هذه الإسهامات تستحق النظر بمعايير غير تلك التي استخدمها في حججهم دعاة «موت العروبة».

ثالثاً: منهج البحث

يجري هذا البحث أساساً من خلال مقاربة نوعية للفكر العربي المتصل بالقومية العربية والوحدة العربية في عقد الثمانينيات من القرن العشرين. ويجري تقدير الإسهامات وتحليلها نقدياً ومقارنتها، في ما تذهب إليه بشأن مسائل هذا البحث. وعلى الرغم من أن انتباهاً يوجه إلى كتابات العرب الذين يعيشون في الخارج، فإن مكانة بارزة تبقى لتلك الإسهامات التي كتبت باللغة العربية، أي التي كتبها مثقفون في لبنان ومصر والمغرب. وقد اختيرت هذه الأقطار بسبب سهولة الحصول على إسهاماتها الأكاديمية وبسبب مواقعها على البحر الأبيض المتوسط وتاريخ النفوذ الغربي فيها، وبسبب مواقعها الجغرافية في المناطق الفرعية الرئيسة للوطن العربي[٣٣].

بالإضافة إلى هذا، فإن مصر قاربت، خلال وقت طويل من تاريخها المعاصر، فكرة العروبة ضمن سياسة الدولة. والحقيقة أن أيديولوجيا القومية العربية تدين بالكثير من مضمونها وحركتها السياسية للناصرية. ويوفر انتماء لبنان البحثي للفكرة، وسط التجزئة السياسية، مستوى آخر للمقارنة. فلقد عرفت من مصر ولبنان ضروبهما الخاصة من القومية ذات السمات المميزة. وفي حين كانت لعروبة مصر اليد الأعلى أثناء حقبة الناصرية، فإن المنافسة والتناقض في لبنان قد ميزا المناقشة بين العروبة و «اللبنانية» من النواحي السياسية والفكرية. وفي هذا السياق، لا يزال لبنان يشهد استمرار هذه الظاهرة سمةً من سمات السياسات اللبنانية.

لقد شهدت مصر بعد منتصف السبعينيات من القرن الماضي، عودة ظهور القومية المصرية على نحو سعى حكم السادات لاستغلاله لطمس كل القوى العربية التي تعارض اتفاقات السلام التي عقدها مع إسرائيل. وفي ما هو أمر واقع، فإن سياسات مصر السادات كانت في لب الانشقاق في الوطن العربي، ولهذا استخدمت للمساعدة على إثبات الحجج الكامنة وراء مقولة «موت القومية العربية». وأما المغرب فلم يرتبط بالقومية العربية على المستوى السياسي، ومع ذلك فإن هناك دراسات تؤكد أن العروبة في المغرب ـ وفي الحقيقة في السياق المغاربي - لا تنفصل عن الإسلام، وصدق هذا بصفة خاصة أثناء الصراع ضد الهيمنة الأوروبية.

مع ذلك، تقترن القومية ذات الخصائص المميزة في المغرب اليوم بنغمة إسلامية عالية، الأمر الذي يجعل فحص الإسهامات المغربية يكتسب وزناً كبيراً. وعلاوة على

---

(٣٣) على الرغم من أن النية كانت إجراء عمل ميداني في تلك البلدان الثلاثة، فإن المؤلف لـم يتمكن من زيارة لبنان، لهذا اقتصر العمل الميداني كله على مصر والمغرب.

هذا، فإن عقد الثمانينيات من القرن العشرين شهد اهتماماً واضحاً من جانب المثقفين المغاربة بمسائل ذات علاقة بالقومية العربية والوحدة العربية. وتتميز إسهاماتهم في جوانب عدة، فهي تعكس استعارة مفاهيم ومناهج بحثية من الفكر الأوروبي تستخدم لتوفير قراءة جديدة للتاريخ والثقافة والواقع العربي. وتعطي حقيقة أن المثقفين المغاربة أكثر انفتاحاً على المناقشات الأوروبية المعاصرة، تمنح إسهاماتهم القدرة على استخدامها في مناقشة المسائل العربية في ضوء التطورات في الفلسفة وعلم الاجتماع، أكثر مما يفعل نظراؤهم من عرب المشرق.

ويقوم العمل الميداني في هذا البحث على مقابلات وبحوث مكثفة في المكتبات المرموقة في القاهرة والرباط. وقد كانت المهمة القيمة في الرحلات الميدانية هي إجراء مقابلات مع عدد من المثقفين والأكاديميين في موقعي عمل ميدانيين. ويقدم كل فصل ملخصاً لمقاربات في الأدبيات الغربية، ويمضي إلى بحث مسهب عام في المقاربات العربية، ثم يركز على المناقشة داخل البلدان الثلاثة.

رابعاً: تنظيم الدراسة

لقد تم تنظيم الدراسة في ما بعد الفصل الأول على الشكل التالي:

الفصل الثاني: القومية العربية وفكرة قيام أمة عربية متحدة

إنه تقويم لمفهوم أمة عربية موحدة لها دولتها (الأمة الواحدة)، وهي أمر مركزي للغاية في القومية العربية. ويتم هذا في صورة دراسة نقدية للقومية العربية، وواحد من مكوناتها المحددة هو «العروبة الجامعة»، أي مفهوم بناء دولة ـ أمة واحدة تضم كل العرب تحت علمها.

وتستطلع الدراسة وتحدد وتحلل المقدمات الأيديولوجية للقومية العربية كما هو معبر عنها في مفاهيم الأمة العربية والهوية العربية والوحدة العربية. وكانت هذه المقدمات النتيجة التي أسفرت عنها الفترة ما بين نهاية الحرب العالمية الثانية وهزيمة عام ١٩٦٧. لهذا عبّرت عن القومية العربية في أعظم لحظات قوتها السياسية وخصبها الفكري. كذلك توجه الدراسة انتباهاً الى تحليل الدلائل على الهويات ذات السمات الخاصة والأقليات، والى فحص رد الفكر القومي العربي على التحدي الذي تفرضه هذه الهويات.

والتركيز سيكون على المناقشات التي خاضها الفكر العربي في ما يتعلق بالمسائل المذكورة، وهو يقدم مادة هي في الأساس باللغة العربية ولم تكن في السابق معروفة في لغات أخرى. وتقويم هذه الإسهامات والمقدمات الأيديولوجية للأيديولوجيا

القومية العربية المقدمة في هذا الفصل، أمر مهم للغاية في التحديد الدقيق للمسائل الرئيسة التي تؤلف مضمون المناقشات حتى عقد الثمانينيات من القرن الماضي. وإن الانتقادات التي تعرض لها الفكر القومي العربي التقليدي تتميز بسمتين على الأقل: أولاهما، أنها تتناول القومية العربية بطريقة تختلف كلياً عن وجهة نظر الذين ينعونها، والمثقفون العرب الذين يوجهون هذه الانتقادات إنما يحاولون إعادة هيكلة الفكر القومي العربي. وثانيهما، أنها دليل على ظهور اتجاه جديد في الفكر العربي، أو في الفكر القومي، وهو الأصح.

ويقوم النقد تأسيساً على أن الفكر القومي العربي التقليدي يعاني نواقص أيديولوجية ومفهومية ومعرفية (إبيستمولوجية). كما يركز هذا النقد على الفجوات النظرية في القومية العربية، في نموذجها التقليدي، الى المدى الذي يهم مسائل الهوية والثقافة والدولة. وترمي هذه المناقشة الى تأكيد أن المقدمات التقليدية توضع موضع التساؤل بدرجة أكبر لا أصغر، وأنها لم تعد مقبولة كلياً وفق قيمتها الظاهرة.

وستستخدم المسائل الغالبة في هذه الانتقادات مفاهيم منهجيةً وخلفيةً لتحليل مغزى إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي. ويستخدم النقد بدوره لعقد مقارنة بين الأفكار التقليدية وكيفية النظر إليها في ذلك العقد. ويوفر هذا خلفية للتحليل في الفصل الرابع الذي يُعنى بتحديد طبيعة النموذج الجديد ومضمون العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بينه وبين النموذج القديم.

الفصل الثالث: الفكر القومي في ثمانينيات القرن العشرين: جدل النماذج القديمة والجديدة

يقدم ويحلل إسهامات عدد من المفكرين العرب في مصر ولبنان والمغرب، وتقوّم هذه التحليلات مفاهيم الأمة العربية والإسلام والعلمانية والأقليات والديمقراطية، وذلك بهدف إثبات وجود مقاربات جديدة لهذه المسائل تتيح اكتساب طابع مفهومي يتطابق مع وقائع المجتمع العربي وتاريخه والحاجة للنظر الى القومية العربية على أساس واقعي.

وبينما تبدأ المناقشة بتحديد خطوط عامة للطروحات الرئيسية للنموذج القديم، نجد ضرورياً عقد مناقشة بين هذه الطروحات وبين الإسهامات الجديدة. وتسعى المناقشة إلى إثبات أن الفكر العربي في ثمانينيات القرن العشرين كان يمر بعملية تجديد وإعادة هيكلة. ومهمتنا الرئيسية هنا هي إثبات السمات الرئيسية للنموذج الجديد، وتتبع أثر أية بقايا للنموذج القديم.

الفصل الرابع: القومية العربية ونظام الدولة العربية

يذهب إلى مدى أبعد في مناقشته العلاقة الجدلية بين النموذج القديم والنموذج الجديد، وهو يتضمن تساؤلاً عن الدولة العربية الإقليمية ذات السمات الخاصة المميزة، كما نوقشت في إسهامات الفكر العربي في ثمانينيات القرن الماضي. كما يناقش هذا الفصل وجهات النظر القومية العربية التقليدية بشأن نظام الدولة منذ ظهوره. وتقوّم المناقشة آثار تعزيز نظام الدولة العربي في ظهور مقاربات جديدة داخل نطاق الفكر القومي العربي تجاه العلاقة بين هدف الوحدة العربية والتجزئة السياسية.

ويقتفي التحليل أثر تغيّر مواقف الفكر العربي من الدولة بوجه عام، ومن نظام الدولة العربية بوجه خاص. ويكرس القسم الأكبر من المناقشة لتحليل إسهامات المفكرين العرب في ثمانينيات القرن العشرين، بهدف إثبات ما إذا كانت مقاربة جديدة تظهر واضحة في الإسهامات موضوع المناقشة على نحو قد يبرر الزعم القائل بأن هذه الإسهامات تمثل نموذجاً جديداً هو بشكل ملحوظ أكثر واقعية من النموذج التقليدي القديم.

الفصل الخامس: الفكر القومي العربي: مقدمات النموذج الجديد

يبدأ التحليل بتحديد الخطوط العامة للتطورات التي شهدها الوطن العربي في ثمانينيات القرن الماضي. وينظر إلى هذه التطورات باعتبارها عوامل كامنة وراء ظهور النموذج الجديد. كذلك يتم تقويم آثار هذه التطورات على المثقفين الذين تتخذ هذه الدراسة إسهاماتهم موضوعاً لها. ويتحقق هذا عن طريق تحليل لإسهامات المفكرين العرب بشأن مسائل القومية العربية والعروبة والإسلام والعلمانية والأقليات والديمقراطية.

ويبرز الفصل نفسه المقدمات الجوهرية والأساسية للنموذج الجديد. وعن طريق تحليل مقدمات النموذج الجديد يركز على إثبات أن الفكر العربي كان له في عقد الثمانينيات من القرن الماضي فهم جديد لمسائل القومية العربية والوحدة العربية. ويعتمد الفصل من حيث المصادر على المناقشة والتحليل اللذين يتوفران في الفصول الخمسة. وهو يرسم الخطوط العامة لاستنتاجات البحث، ويسعى لإثبات طبيعة الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات المذكور مقارنةً بالفكر القومي العربي التقليدي.

وأما **الخاتمة** فتلخص استنتاجات البحث، وتوضح السمات الرئيسية التي تدعم الحجة الأساسية على فرضية الدراسة. وتستخدم الخاتمة أيضاً الحجج الموضحة خطوطها العامة في متن الفصول السابقة لاقتراح ميادين إضافية للبحث.

الفصـــل الثانــــي

القومية العربية
وفكرة قيام أمة عربية متحدة

أولاً: القومية العربية: ملخص للمقدمات الأيديولوجية

من شأن تحليل التاريخ الفكري لأيديولوجيا القومية العربية أن يشهد على الفكرة القائلة إن القومية العربية نشأت خلال عملية (سيرورة) تاريخية. وكانت هذه العملية نتيجة تفاعل ثلاثة عوامل رئيسية: المركزية العثمانية وسياسات التتريك، والمواجهة بين العرب وأوروبا، وتجربة العرب مع الاستعمار الأوروبي التي أدت الى تجزيء الوطن العربي إلى عدد من الدول المستقلة. وقد أدت هذه العوامل إلى ميلاد القومية العربية والحركة التي ارتبطت بها، أي الحركة التي كان هدفها توحيد العرب في دولة واحدة. ولقد أدت سياسات المركزية والتتريك التي انتهجتها جمعية «تركيا الفتاة» إلى تفجير التوتر بين العرب والأتراك وتمهيد الطريق لانتشار الوعي القومي العربي.

وكان لهذه العوامل أثرها في تقويض أهمية الرابطة الدينية التي كانت قد اضطرت العرب طويلاً لقبول الحكم التركي تحت راية الامبراطورية العثمانية. وقد اعتمدت الامبراطورية العثمانية بشدة على المفهوم الإسلامي للأمة في بناء شرعيتها. ووجد العرب أنفسهم مضطرين إلى إخضاع أمانيهم القومية في الاستقلال والمطالبة باحترام هويتهم العربية بناء على تميز ثقافتهم ولغتهم، ثم دعوا إلى درجة من الاستقلال الذاتي داخل البنية القائمة للامبراطورية العثمانية (أي إلى اللامركزية). مع ذلك، لعب عاملان دوراً رئيسياً في تحويل هذا المطلب الخجول إلى حركة سياسية سعت في النهاية إلى الخروج من الامبراطورية. فالقمع الفظ الذي تعرض له القوميون العرب، مقترناً بفشل الطرفين في تحقيق تسوية حل وسط، دفع الحركة القومية العربية إلى المطالبة بانفصال العرب. وكان الاستعمار الأوروبي هو العامل الحيوي الآخر في تعزيز هذه الحركة، إذ كانت مسألة التعامل مع «رجل أوروبا المريض» في مركز سياسات الدول الأوروبية. وقد استغلت هذه السياسات القوى

والأقليات والجماعات العرقية داخل الامبراطورية العثمانية، لزيادة ضعف، وفي النهاية تحطيم، بنية هذه الامبراطورية. كما أن الدول الأوروبية ـ وبوجه خاص بريطانيا وفرنسا - أقامت اتصالات مع قوى داخل الأقاليم العربية ذات أهداف لها طبيعة قومية. وكان هذا واضحاً بجلاء في تشجيع البريطانيين ودعمهم وتمويلهم للثورة العربية عام ١٩١٦، وتبني الفرنسيين والروس وتشجيعهم للأقليات العرقية والدينية في منطقة الهلال الخصيب. وقد أدت هذه العملية برمتها إلى انفصال العرب كلياً عن الحكم العثماني. فما كان عليها إلا الانتظار حتى يكون الأتراك قد ألغوا نظام الخلافة عام ١٩٢٤. وحينما تبنى هؤلاء الأتراك العلمانية في التنظيم السياسي والاجتماعي تم انفصال ثقافي بين الطرفين.

عندئذ أصبح الوطن العربي تحت الحكم المباشر للدول الاستعمارية. وكانت حقيقة أن القوميين العرب أحسوا بتفاوت كبير بين أوروبا التي تطلعوا إليها (كما حدث أثناء النهضة العربية) والحكم الأوروبي الحقيقي الذي يخضعون له آنذاك، حيوية في تعزيز القومية العربية، إذ أصبحت هذه القومية حركة تحرير. وكانت تجزئة العرب ـ كما خُطط لها ونفذت طبقاً لاتفاقية سايكس - بيكو وإعلان بلفور - أمراً حيوياً في دفع الفكرة العروبية إلى طريق جديد؛ لقد جعلت تجزئة الوطن العربي العروبيين يسعون إلى تحقيق وحدة قدر لها أن تصبح حجر الزاوية في العقيدة القومية[١].

ومن دون أن نكرر تاريخ القومية العربية، فإن الحقبة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وهزيمة العرب في الحرب مع إسرائيل عام ١٩٦٧ هي الأغنى بين مراحل القومية العربية، إذ شهدت نمو أيديولوجية القومية العربية. والأهمية التي تعلق على هذه الحقبة هي مجال اتفاق بين كثير من الباحثين في القومية العربية[٢]. ولقد شهدت هذه الحقبة تولي السلطة (خاصة في مصر وسوريا) من جانب نظم تروّج للقومية العربية وتعتمدها أيديولوجيا رسمية لها. كذلك شهدت تلك الحقبة تأسيس حركات وأحزاب سياسية (مثل حزب البعث وحركة القوميين العرب) التزمت القومية العربية ودعت الى الوحدة.

مع ذلك، فالأهم أن الفكر القومي العربي أنتج نصوصه الرئيسية التي عكست

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ١٤ - ١٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، المشرف على الدراسة السيد يسين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٦٠ - ١٦٢.

أيديولوجيته في الحقبة ذاتها. ثم أظهرت هذه الحقبة القومية العربية في أعظم لحظات قوتها السياسية وخصبها الفكري والأيديولوجي. وكما أوضح الفصل السابق، فإننا نجد، خلال الحقبة التي تنتهي في عام ١٩٦٧، المقدمات النظرية الأساسية للفكر القومي المعاصر. ونحدد الخطوط العريضة لهذه المقدمات الأيديولوجية في ما يلي:

١ ـ الأمة العربية

يرى الفكر القومي العربي الشعوب التي تعيش بين المغرب على المحيط الأطلسي واليمن على المحيط الهندي أمةً واحدة. فالأمة العربية تدرك باعتبارها أمة توحدها روابط اللغة والتاريخ والثقافة. ويهيمن على الفكر العروبي مفهوم الأمة هذا باعتبارها المضمون المنطقي الوحيد لتاريخ العرب. وقد لا يتفق القوميون العرب على نقطة تاريخية محددة ولدت عندها هذه الأمة، مع ذلك «هناك دائماً عنصر مستمر: فكرة أمة عربية»[٣].

أ ـ مفهوم الأمة

كان الفكر القومي العربي يردد صدى النظرية الألمانية في القومية بما تضفيه من مكانة فائقة على اللغة سبباً لفكرة الأمة. ومن المهم أن نلاحظ ـ كما يبرهن جورج طرابيشي - أن الفكر القومي العربي، إذ يزيد إيضاحاً على أساس النموذج الألماني، يجعل الأمة واللغة بياناً منطقياً واحداً للهوية إلى حد يجعلهما متساويين متطابقين[٤]. وعلى الرغم من أن البعض قد يعتبر العرب أمة قائمة، فإن الأمة العربية متصورة في صورة كيان حي له كل أوراق الاعتماد التي تؤهله لمكانة الأمة.

وكما يلاحظ المفكر المغربي سعيد بنسعيد، فإن مفهوم الأمة العربية هو المساهمة الرئيسية للفكر العروبي. إن التنظير بشأن واقع هذه الأمة وسماتها المتميزة هو الذي يصنع القسم الأكبر من الأيديولوجية البعثية والمفهوم الأبرز داخل إطار الأيديولوجية القومية للناصرية[٥]. ولقد كان بناء نظرية عن القومية العربية قائمة على الخصائص اللغوية المميزة وعلى تاريخ مشترك متصور للعرب هو الشاغل الرئيسي لبعض

---

(٣) Said Bensa'id, «Al - Watan and al - Umma in Contemporary Arab Use,» in: Ghassan Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State,* Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 1 (London; New York: Croom Helm, 1987), p. 166.

(٤) جورج طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١١٨.

(٥) سعيد بنسعيد، **الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٠٧ - ١٠٩.

المنظرين العرب القوميين المرموقين. فالحصري ـ كما ذكرنا في الفصل السابق - يؤكد أن «اللغة تخلق روح الأمة والتاريخ هو ذاكرتها وأحاسيسها»[٦].

مع ذلك، حاول بعض القوميين العرب ـ كما يشرح محمد عابد الجابري - الحد من هذه النظرية في القومية العربية بالفصل بين ما اعتبروه «الوجود القومي» للعرب و«النظرية القومية». ووفقاً لما يذهب إليه الجابري، فإن هذه كانت محاولة لإعادة بناء نظرية القومية العربية واستدلالها. فبدلاً من الاعتماد على اللغة والتاريخ، ذهبت هذه المدرسة إلى أن الوجود القومي العربي يقوم على تاريخ - لغة. واستخدمت هذه باعتبارها قوة إقناع يمكن أن تنتج أحاسيس وتستبدل التاريخ ببلاغة خيالية وعاطفية[٧]. وقد مثلت شعارات البعث في الخمسينيات من القرن العشرين العرب كأمة تماثل كياناً ثقافياً مشبوب العاطفة ويكتسب طابعاً شخصياً. وكانت كل مشكلات التجزئة السياسية والتيارات ذات السمات الخاصة بمثابة أعراض مؤقتة لمرض؛ ومن شأن كل الأمراض أن تزول ما إن تصبح الوحدة قريبة المنال[٨].

ولكن هذا التأكيد على مركزية اللغة والثقافة ألزم القوميين العرب - مع ذلك - على تناول مسألة لا تقل عن هذه مركزية، وهي تشير إلى المكانة المناسبة للإسلام في صنع هذه الأمة العربية من لغة وتاريخ. ولقد كانت القومية العربية تعكس علاقة غامضة معقدة مع الإسلام. ويمكن أن يُردَّ ذلك إلى غياب مواجهة بين مؤسسات دينية على غرار تلك التي وقعت في أوروبا. وعلى الرغم من أن بعض الجوانب العلمانية قد تأكدت في مواجهة الامبراطورية العثمانية، إلا أنه لم يكن ثمة صراع بين الإسلام والقومية العربية. فلم يكن القوميون العرب يدعون إلى الفصل بين العروبة والإسلام. فعلى النقيض كان الإسلام يُرى في بلدان المغرب - على سبيل المثال ـ باعتباره مضمون العروبة، وكانت القومية العربية تحاول الوصول الى ضرب من حل وسط بين التيارات والولاءات الإسلامية عند أغلبية العرب وبين التيارات والولاءات العروبية عند المسيحيين العرب[٩].

---

(٦) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري، ج ١، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(٧) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٠١ - ١٠٣.

(٨) انظر المقابلة التي أجراها المؤلف مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٩) عبد الرحمن منيف، «القومية والهوية والثورة العربية،» ورقة قدمت إلى: **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ٧٩.

وفي محاولة لمدّ نطاق الولاء الى مذاهبها بين المسلمين والمسيحيين، كانت القومية العربية مترددة بين التزام بالإسلام وتقدير للعلمانية[١٠]. وولّدت هاتان القوتان «إحساساً بالتماهي يتخطى حدود الاعتبارات المحلية ويتجاوزها على الصعيد الأيديولوجي»[١١]. مع ذلك احتفظ الإسلام بأهميته في القومية العربية حتى على الرغم من أنها أصبحت تشير إلى الإسلام لا باعتباره لاهوتاً، بل باعتباره ميزة قومية عربية وإنجازاً ثقافياً[١٢]. وكان معنى هذا في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين اضفاء طابع قومي على الإسلام، وقصد به ضمناً استمرار محاولة الوصول إلى حل وسط بين الإسلام والعروبة.

ميّز هذا التردد الفكر القومي العربي حتى عقد الثمانينيات من القرن الماضي. وكان مهماً بنوع خاص خلف هذا الموقف انبعاث الجماعات الأصولية الإسلامية وتأثيرات الثورة الإيرانية في السياسات العربية[١٣]. وأعطى صعود قوة الدول العربية الغنية بالنفط، ومحاولاتها لكسب موقع القيادة في المنطقة العربية، للحركات الدينية حافزاً، استخدم الدعم والتمويل اللذين تلقتهما من بلدان مثل العربية السعودية. فكما يشرح جورج قرم، فإن العربية السعودية استخدمت الحركات الإسلامية - مثل حركة الإخوان المسلمين - «لفرض هيمنة ساحقة على حساب الدول العربية الجمهورية والقومية والإشتراكية الجديدة التي هيمنت عليها [العربية السعودية] بين عامي ١٩٥٠ و١٩٧٠»[١٤]. فكيف استجاب الفكر القومي لهذا التحدي وهذا الغموض في العلاقة مع الإسلام؟ هذا ما نناقشه لاحقاً.

---

(١٠) محمد شيا، **جدلية التفتت والوحدة في المشرق العربي، ١٩٧٠ - ١٩٩٠**، سلسلة دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي؛ طرابلس، ليبيا: الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٩١)، ص ١٤٢.

(١١) Iliya Harik, «The Origins of the Arab State System,» in: Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, p. 20.

(١٢) ان هذه النظرة هي المهيمنة على أيديولوجيا البعث. انظر: إلياس فرح، «القومية العربية والوحدة العربية من منظور البعث،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٠)، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(١٣) Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), pp. 138-139.

(١٤) جورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ٢٠٥ - ٢٠٨.

ب ـ الهويات القطرية

على نحو ما بيّنا أعلاه، ترتكز القومية العربية على فكرة «أمة عربية واحدة»؛ ولهذه الأمة هوية قومية متحدة كانت بوتقة الانصهار لعوامل اللغة والثقافة والتاريخ. وترفض هذه العقيدة وجود هويات تقتصر على أقاليم دول عربية معينة. مع ذلك، وبعد أن نالت دول عربية استقلالها، وجد السؤال عن الهويات القطرية تعبيره السياسي. فقد ذهب بعضهم إلى مدى بعيد، حيث قدم تبريراً لوجود أمم منفصلة مثل «الأمة اللبنانية» أو«الأمة المصرية» أو «الأمة التونسية». وفي لبنان كانت هناك دعوة إلى قومية لبنانية تؤكد - على الرغم من اعترافها بالحاجة إلى تعاون بين لبنان وسائر أقطار الوطن العربي - على تميّز القومية اللبنانية[١٥].

وينطبق هذا نفسه على فكرة القومية المصرية في كتابات بعض المفكرين الذين كانوا ينكرون أية أهمية لأي أمر جاء بعد الحضارة الفرعونية، وكان طه حسين الكاتب المصري الشهير (والمفارقة هنا صارخة في كونه عرف بعميد الأدب العربي) يؤكد في كتاباته الأولى على الرابطة بين مصر وأوروبا وتجاهل عروبتها. وفي تونس بذلت محاولات لبناء هوية تونسية متميزة. وكان الرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة يصرّ على وجود شخصية تونسية حافظت على نفسها في وجه عملية التعريب[١٦].

وقد خصص جانب رئيسي من الخطاب القومي العربي في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين لتنفيذ أساس الهويات القطرية، خاصة بالإشارة إلى مصر ولبنان. ومثال على هذا الانشغال بالمسألة أن الحصري ألّف كتاباً بأكمله عن الموضوع[١٧]. كذلك رفض الفكر القومي العربي المزاعم القائلة بوجود هويات إقليمية، مثل «القومية السورية الكبرى» التي كان يدعو إليها الحزب السوري القومي الاجتماعي[١٨]. وقد خلا الفكر القومي العربي من أي محاولة لفهم مسألة الهويات القطرية حتى منتصف الستينيات من القرن الماضي. فقد كان لانهيار الوحدة بين مصر

---

(١٥) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٣. كانت المناقشة حول عروبة مصر محتدمة في أواخر سبعينيات القرن الماضي. وفيها كان المفكرون يسوقون الحجج مع العروبة وضدها، انظر سجلاً لهذا النقاش في: سعد الدين ابراهيم [وآخرون]، **مصر والعروبة وثورة يوليو**، ط ٢ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).

(١٧) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(١٨) بركات، المصدر نفسه، ص ٤٤.

وسوريا (١٩٦١) وهزيمة العام ١٩٦٧ أثرهما في دفع المد القومي العربي بعيداً عن مركز السياسات العربية. وأدى هذا إلى تغيير في الموقف العقائدي من الهويات القطرية. مع ذلك، فإن كثيرين من القوميين العرب لا يزالون يتمسكون بالأصلانية (الأرثوذكسية) المذهبية ويرفضون قبول وجود أي هوية قومية أخرى من شأنها أن تنافس الهوية القومية أو تتوازن معها.

وقد أبرز عدد من العوامل الحاجة الى نظرة أكثر واقعية. وكان مهماً بين هذه العوامل التطورات التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧ وانقسام الدول العربية بين دول غنية ودول فقيرة. وكان الازدهار النفطي بعد العام ١٩٧٣، وفشل المحاولات لتحقيق وحدة عربية، أمرين حيويين في الضغط من أجل فهم القطرية. وقد أيّد كتّاب عرب كثيرون أهمية الاعتراف بهذه الخصوصية. وعلى الرغم من أن قسطنطين زريق كان من أنصار العروبة الجامعة المخلصين، فإنه اعترف بحقيقة أنّ على العرب أن يدركوا هذه التعددية. وهو يقبل القطرية كأحد المكونات الطبيعية للحياة العربية ماضياً وحاضراً، ويذهب إلى أنه حتى لأي سبب بأهمية الوحدة العربية ينبغي ألاّ يمحو هويات أخرى. ويرى زريق على النقيض من ذلك، ضرورة أن تتاح لهذه الهويات الفرصة لتزدهر وتتقدم حتى تعطي التعددية الكامنة في المجتمع العربي ثمارها وتثريها القطريات[١٩].

ويرى بعضهم أن هذه الهويات جوهر النظام الاجتماعي والسياسي للمنطقة. فالدول العربية لا تصور باعتبارها مجرد «مجتمعات قديمة إنما أيضاً دول قديمة»[٢٠]،وقد استخدم الفكر القومي العربي - في محاولة منه لبلوغ حل وسط بشأن الهوية العربية والهويات القطرية - مفهوم نسق الشخصية وسيلةً تمده بالحل. وفي مقالة بعنوان «الشخصية العربية: النسق الرئيس والأنساق الفرعية»، حدّد الباحث الاجتماعي المصري السيد يسين الشخصية العربية بأنها قائمة على التاريخ واللغة والتراث الثقافي المشترك. كذلك ينظر إلى الهويات القطرية أو الإقليمية باعتبارها حقيقة من حقائق المجتمع العربي. فهذه تعبير عن الفروق في التطور الاجتماعي والاقتصادي للبلدان العربية. ولم ير يسين صراعاً بين نسقي الهويات. فالشخصية العربية الكلية هي النسق الأكبر الذي يضم الأنساق الفرعية من دون أن

---

(١٩) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٢٢١ - ٢٢٣.

(٢٠) Harik, «The Origins of the Arab State System,» p. 21.

يكون أي منهما مغلقاً دون الآخر[٢١].

وثمة مقاربة مماثلة، وإن انتهت إلى استنتاجات مختلفة، هي مقاربة عالم الاجتماع التونسي هشام جعيط، فهو يقر بوجود شخصية إسلامية - عربية باعتبارها المصدر الرئيسي للهوية في الوطن العربي، ولكنه يتبنى أهمية دور الدولة الإقليمية القطرية في تأكيد الهوية القطرية. ويرى جعيط أن الوطن العربي المعاصر هو دليل حي على عملية تعزيز الظاهرة القومية، ولكن هذه الظاهرة القومية هي ظاهرة الدول العربية الإقليمية القطرية[٢٢].

وعلى الرغم من أن جعيط إنما يتأمل التجربة التونسية - وهو ما يوضحه طوال النص - فإن بإمكانه أن يذهب الى المدى الذي عنده يصف مفهوم أمة عربية باعتباره مجرد فعل إرادة اغتصاب للتاريخ. وهو يعتقد أن لا وجود لأمة عربية، وأن الواقع يبرهن فقط على شخصية إسلامية عربية وعلى شخصيات قطرية. ويدعو جعيط المفكرين العرب إلى أن ينحّوا جانباً كلا الشخصيتين معاً، وأن يتخلوا عن الأيديولوجية التي تدعو إلى وحدة عربية على أساس وجود أمة عربية. ويطلب من المفكرين العرب أن يعترفوا بالعامل القومي الحقيقي الذي «يرتبط بالدولة»، وأن يعطوا مكاناً ملائماً لمسائل الاقتصاد والسياسة[٢٣].

هذه المواقف المتناقضة أو المتداخلة هي مضمون مناقشة مسألة الهويات القطرية. وقد سيطرت هذه المناقشة على الفكر السياسي العربي عامة، والفكر القومي العربي بنوع خاص. فقد تعيّن على الفكر القومي العربي أن يجد ردوداً على التحديات التي واجهته بها هذه المسألة. ولم يكن الفكر القومي العربي قد توصل - حتى عقد الثمانينيات من القرن الماضي - إلى نتيجة. فكيف حاول الفكر القومي العربي في الثمانينيات تناول هذه المسألة؟ هذا ما سنناقشه في الفصل التالي.

ج - الأقليات

يرى عالم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم أن الأقليات العرقية أو الدينية سمة أساسية من سمات الوطن العربي، ويقدر أن ١٥ بالمئة من سكان المنطقة تتألف

---

(٢١) السيد يسين، «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية: (ملاحظات أولية)،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨)، ص ١٤٥ - ١٤٧.

(٢٢) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ٧٠ - ٧٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥١.

من جماعات أقليات، وتشمل هذه الأقليات جماعات تتحدث بالعربية، ولكنها لا تتماهى مع المشاعر القومية العربية (مثل الموارنة في لبنان)، وجماعات لا تتحدث بالعربية ولكنها تتماهى مع العرب (كما هي الحال في الصومال والسودان والشمال الأفريقي)، وجماعات لا هي تتحدث العربية ولا هي تماهي نفسها مع العرب (مثل الأكراد والبربر والقبائل السودانية في الجنوب)[٢٤].

ويمكن أن نضيف إلى هذه الجماعات غير العربية التي أتى بها الازدهار النفطي إلى بلدان الخليج، مهاجرةً من بلدان غير عربية. وتشير الدراسات إلى حقيقة أن نحو ٤٢ بالمئة من سكان هذه البلدان ليسوا عرباً[٢٥]. وثمة سمة أخرى في الوطن العربي هي انقسام الأغلبية المسلمة وفقاً لخطوط طوائف الإسلام السني والإسلام الشيعي. وتضيف التعددية الدينية للمشرق العربي إلى أهمية الأقليات في الوطن العربي[٢٦]. فكيف تناول الفكر القومي العربي مسألة الأقليات؟ وكيف حاول التوفيق بين التعددية والوحدة؟

لقد أدركت القومية العربية منذ بداياتها الأقليات باعتبارها حقيقة اجتماعية، بينما أكدت طبيعتها الإنسانية. وكانت القومية العربية عند نقطة ما تتماهى مع العرب المسيحيين. فقد رأى هؤلاء في الفكرة القومية طريقة للخروج من دائرة الأقليات في ظل النظام الفرعي (المِلَلي) للامبراطورية العثمانية. مع ذلك، فقليلاً ما تأمل الفكر القومي العربي في المسألة. لقد اكتفى بتناول الأقليات بطريقة من شأنها تجنّب التعامل مع المشكلة، وكأنه يتوجب ألاّ تكون هناك مشكلة من هذا النوع في الوطن العربي[٢٧].

وكانت هذه النظرة مبررة، سواء من زاوية التسامح الإسلامي مع الأقليات أم من زاوية الإصرار على الطبيعة القومية والإنسانية للقومية العربية ومحاولة توفير الرؤية العثمانية لهذه القومية مهما كانت درجة غموضها[٢٨].

---

(٢٤) سعد الدين ابراهيم، «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي،» **قضايا عربية**، السنة ٣، الأعداد ٣ - ٦ (شباط/فبراير - تموز/يوليو ١٩٧٦)، ص ٥ - ٢٤.

(٢٥) بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢٦) شعيا، **جدلية التفتت والوحدة في المشرق العربي، ١٩٧٠ - ١٩٩٠**، ص ٥٢ - ٥٦.

(٢٧) أحمد الجباعي، «أطروحات أولية حول تجديد الفكر القومي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٩٣.

(٢٨) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ١٤٥ - ١٤٦.

لم تكن محاولة الفكر القومي العربي التقليل من أهمية الأقليات لتتوافق مع حقائق التعددية العرقية والدينية للوطن العربي، كما أوضحنا أعلاه. فالأقليات العرقية من الناحية الفردية صغيرة العدد إلى حد أن الوطن العربي يمكن أن ينظر إليها على أنها متجانسة، ولكن حقيقة أن بعض الأقليات تميل لأن تتركز بصفة خاصة في بلدان عربية معينة، وفي أقسام جغرافية من بعض البلدان، تجعل المسألة أكثر تعقيداً مما بدا للقوميين العرب[٢٩]. ويبقى أن نرى كيف استجاب الفكر القومي العربي لهذه المسألة في الحقبة التي يتناولها هذا البحث: هل كان ردُّه على هذا التحدي إسهاماً متميزاً في الأيديولوجية القومية العربية؟ سنوجه انتباهنا إلى هذا السؤال في ما بعد.

٢ ـ مفهوم الهوية العربية

إن تأكيد هوية العرب المتميزة مفهوم مركزي من مفاهيم الأيديولوجيا القومية العربية. فجوهر فكرة الأمة العربية - وفقاً للفكر القومي العربي - هو وجود هوية عربية على مدى التاريخ. وهذه الهوية هي نتيجة تداخل عناصر الخصائص المتميزة المشتركة بين العرب. والقومية العربية تجعل من هذه الهوية المتصورة المبرر الجوهري للوحدة العربية ومنطقها باعتبارها التعبير السياسي عن وجود الأمة العربية[٣٠]. فعلى أساس اللغة العربية والثقافة العربية المتحدة بصفة أساسية تحدد الهوية العربية.

أ ـ أولية اللغة العربية: لغة واحدة ـ أمة واحدة

على الرغم من أن القومية العربية تؤكد أولية اللغة العربية في تمايز العرب من حيث هم أمة، إلا أن هذا كان انعكاساً لجهودها لمواجهة سياسات التتريك. ولكن هذا التركيز على أولية اللغة العربية أصبح حجر زاوية للقومية العربية، وهي ماضية في التطور أيديولوجياً. ولقد اعتمد قوميون عرب - أمثال الحصري - اعتماداً شديداً على العامل اللغوي في تصميم الأيديولوجيا العربية. والحقيقة أن الحصري ذهب الى حد تجاهل عوامل أخرى مثل عامل الاقتصاد والجغرافيا في صنع الهوية القومية العربية. فقد اعتبر اللغة العربية روح الأمة. والنوع نفسه من الحجج نجده في إسهام كل منظّري القومية العربية. فهم يتفقون على أولية اللغة العربية ومركزيتها في تكوين

---

(٢٩) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين ابراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٤١ - ٢٤٤. يقدم ابراهيم تحليلاً للأقليات، ويضع جداول عن الأقليات اللغوية والدينية (الإسلامية وغيرها) في منتصف ثمانينيات القرن الماضي.

(٣٠) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن**، ص ٥١ - ٥٢.

الأمة العربية والهوية العربية[٣١].

وحينما واجهت القوميين العرب الصعوبات في تحقيق هدف الوحدة العربية، لم يروا السبب في النقص كامناً في مفهوم الهوية العربية، إنما نحوا نحو تجاهل شأن تعددية الهويات التي ميزت العرب، أو التهوين منها. لقد رأى الفكر القومي العربي الفشل في تحقيق الوحدة، لا في تعدد الهويات، مثل الهوية الإسلامية، والهويات ذات السمات المتميزة، والهويات العرقية، بل رآها في افتقار البلدان العربية إلى الاستقلال. وفي وقت لاحق بعد الاستقلال، رأى الأسباب في غياب نظم الحكم السياسية التي تشارك في الالتزام بالقومية العربية. وحينما شهد عقدا الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين صعود السلطة السياسية لنظم حاكمة مثل نظام عبد الناصر في مصر، ونظامي البعث في سوريا والعراق، ظل الفكر القومي العربي يؤكد غياب حزب عربي جامع يروّج للوحدة العربية ويحققها، على الرغم من حقيقة أن مثل هذا الحزب ـ البعث ـ قد وجد السلطة وكسبها في سوريا والعراق[٣٢].

مع ذلك، ظلت الوحدة العربية إمكانية بعيدة، وظل الفكر القومي العربي مركزاً على مفهوم هوية عربية مبنية على أساس العامل اللغوي. وكان من الواضح أن اللغة العربية هي إشارة إلى العربية الفصحى المكتوبة، لكن لم يكن من شأن هذا أن يضيق الفجوة الواسعة يبن العربية الفصحى المكتوبة والعربية المحكية[٣٣]. والأخطر من هذا الدعوة الى رفع بعض اللهجات الى مستوى اللغة القومية، كما هي الحال مع بعض أنصار القومية المصرية[٣٤]. ولكن موقفهم ظل يؤكد على وحدة اللغة العربية باعتبارها المكوّن الأول الأبرز للهوية العربية. وقد ميّز هذا الفكر القومي العربي حتى ثمانينيات القرن الماضي. ونظراً لهذا الموقف، فإن من المهم أن نكتشف كيف تصدت إسهامات الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن الماضي لهذه المسألة، مسألة اللغة - الهوية - الأم.

ب ـ القومية الثقافية: ثقافة عربية متحدة

إن مفهوم الثقافة العربية المتحدة مكوّن آخر من مكونات نظرية القومية العربية

---

(٣١) عبد العزيز الدوري، «حول التطور التاريخي للأمة العربية،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** ص ٢٢١ - ٢٢٧.

(٣٢) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٣٣) بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ص ٣٦.

(٣٤) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ٩٦ - ٩٨.

في الهوية العربية. فنتيجة لامتلاك لغة واحدة، يرى الفكر القومي العربي أن العرب يشتركون في كل جوانب الثقافة المتحدة التي تتجاوز الحدود، إن العرب يشتركون في طريق حياة وتوجهات قيمية ومعتقدات وأعراف وعادات وتقاليد مشتركة[(٣٥)]. ولا تستطيع القومية العربية أن ترى التماثل في كل الجوانب الثقافية التي تمنح العرب تميزهم القومي.

وكما يبرهن التاريخ الفكري للقومية العربية، فإن القومية العربية استخدمت هذا المفهوم لثقافة عربية متحدة منذ مراحلها المبكرة، إذ كانت هذه طريقة في مواجهة المحاولات التركية لحرمان العرب هويتهم. وقد استخدم هذا المفهوم لإعطاء الدعوة للانفصال عن الامبراطورية العثمانية أداة لإضفاء الشرعية على معارضة استخدام العثمانيين الهوية الإسلامية. ومنذ ذلك الوقت، حافظ مفهوم الثقافة العربية المتحدة على مركزه، من حيث هو عمود فقري للقومية العربية حتى الحقبة التي يتناولها هذا البحث[(٣٦)].

وعلى سبيل المثال، فإن الحصري كان يرى إمكانية تحقيق وحدة سياسية عربية بالحفاظ على هذه الوحدة الثقافية وتعزيزها، واعتقد أن «توحيد الثقافة هو واحد من أهم عوامل الإعداد لكل الأشكال الأخرى من التوحيد. إنني أقول: أعطني وحدة الثقافة وأنا أضمن كل ما عدا ذلك من أشكال الوحدة»[(٣٧)]. وقال الدوري أيضاً: «القومية العربية هي قومية ثقافية تستند إلى المقومات الثقافية للأمة العربية... إن مفهوم الأمة العربية تكوّن حول اللغة والتعريب والتراث الثقافي، والدور التاريخي للعرب»[(٣٨)].

ويمكن تفسير الاتجاه نحو التركيز على وحدة الثقافة العربية بالاستعارة من النظرية الرومنطيقية الألمانية في القومية، وبشكل خاص المكانة البارزة التي تعطيها للعوامل الثقافية على العوامل السياسية للقومية. وقد كان من شأن تطور هذه القومية الثقافية العربية أن يعكس الرد الذي تعيّن على الفكر القومي العربي أن يقدمه في محاولته تفسير تجزيء الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية. وكان لا بد للأيديولوجيا أن تسأل عن خلق دول عربية لا تتطابق مع النموذج العروبي لدولة

---

(٣٥) طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣٦) انظر على سبيل المثال: الدوري، «حول التطور التاريخي للأمة العربية،» ص ٢٢١ - ٢٢٧.

(٣٧) ورد في: طرابيشي، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٨) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية**، سلسلة الدراسات القومية (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٠])، ص ٨٧ - ٩١.

عربية موحدة. لقد كان الاتجاه الثقافي للقومية العربية محاولة لإعادة خلق الماضي مفسراً باعتباره ماضي أمة عربية مجيدة متحدة.

ولكن الوقائع كانت حكم إدانة حياً على هزيمة هذا التاريخ المتصور. لقد تقاعد الفكر القومي العربي من الجوانب السياسية للقومية، وركز جهوده على بناء ضرب ثقافي من القومية، وأصبح هدفه، كما هي حال غيره من اتجاهات القومية الثقافية هو «التجديد الأخلاقي للجماعة التاريخية أو ـ بعبارة أخرى ـ إعادة خلق حضارتها القومية المتميزة»[٣٩]. وأدت هيمنة القومية العربية الثقافية إلى إهمال الفكر القومي العربي الإيضاح النظري لمسألة الدولة، وإلى بعض الحدود السياسية[٤٠]. وبدا هذا - كتعبير جورج طرابيشي - مثل «تحويل الضرورة إلى فضيلة». فإذا لم يكن العربي قادراً على أن يعيش في دولة عربية متحدة، تصبح كل بلاد العرب ـ إذاً - وطنه ما دامت الثقافة العربية المتحدة قادرة على تجاوز الحدود السياسية[٤١].

ويجتذب الفكر القومي العربي فكرة القومية الثقافية التي فيها : «تؤسس روح الجماعة التي تحصل في أمة ثقافية على ما يبدو أنه معايير موضوعية مثل تراث مشترك ولغة مشتركة، ومنطقة متميزة للإستيطان، ودين وعادات وتاريخ، ولا تحتاج إلى توسط دولة قومية أو شكل سياسي آخر»[٤٢].

وتشارك القومية العربية الاتجاه العام للقومية الثقافية في تخصيص قيمة مقدسة لمفهوم الأمة. ويبدو هذا مفهوماً ثابتاً لثقافة متحدة تتحدى التغيير. وكانت القومية الثقافية العربية قد دخلت في مناقشات ومجادلات لا تنتهي تتعلق بالثقافة العربية ذاتها.

وكانت مهمة تلك المناقشة التي جرت حول مكانة الإسلام في تكوين هذه الثقافة، وكان من شأن بعض القوميين العرب أن يروا الإسلام واحداً من المكونات

---

(٣٩) John Hutchinson, «Cultural Nationalism and Moral Regeneration,» in: John Hutchinson and Anthony D. Smith, eds., *Nationalism,* Oxford Readers (Oxford; New York: Oxford University Press, 1994), pp. 122-124.

(٤٠) يمكن أن نرى أمثلة على هذا التيار، أو هذا الخلل، في إنكار أية علاقة بين الدولة والأمة على نحو ما فعل مفكرون قوميون عرب مثل الحصري. وستتم معالجة هذا الموضوع بالتفصيل في الفقرة المعنونة «الفكر القومي العربي التقليدي: نقد»، ص ٦٠ من هذا الكتاب.

(٤١) طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، ص ٧٠.

(٤٢) Peter Alter, *Nationalism,* translated by Stuart McKinnon-Evans (London: Edward Arnold, 1989), p. 14.

الرئيسية للثقافة العربية التي يعتبرونها ثقافة إسلامية - عربية، لكن آخرين أرجعوا الثقافة العربية إلى حقب سابقة على ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية(٤٣). مع ذلك، فإن التيارَ الرئيسيَّ للفكر القومي العربي حتى عقد الثمانينيات من القرن العشرين كان يستخدم الاستناد التقليدي الى الحلول الوسط الذي ميز الفكر العربي بوجه عام منذ مواجهته الحديثة مع أوروبا(٤٤). والنتيجة التي يُتوصل إليها هي أن الثقافة العربية تشمل الإسلام، الذي ينظر إليه باعتباره الإنجاز التاريخي للأمة العربية(٤٥). ولم تكن هذه المناقشة فقط طابع الفكر القومي العربي، بل طابع الفكر العربي المعاصر بوجه عام(٤٦). ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف ناقش الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين مسألة الثقافة العربية المتحدة داخل الإطار العام لمناقشته الفكر العربي حول القومية العربية والوحدة.

٣ ـ الوحدة العربية

إن هدف توحيد العرب في دولة واحدة هو قوة دافعة للقومية العربية. وتشكل مسائل الوحدة العربية واستدلالها وفوائدها للعرب، أو أوجه العجز التي تواجهها، القسم الأكبر من هذه الأيديولوجيا(٤٧)، وتولي الوحدة العربية القيمة الأكبر. ويعتبر الفكر القومي العربي الوحدة العربية ضرورة يتوجب تحقيقها إذا كان للأمة العربية أن تحافظ على هويتها القومية. وهناك محاولة مستمرة لتحديد هذا المفهوم والدفاع عنه. وقد أكد الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر: «إن الأمة العربية لم تعد في حاجة الى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها. لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته. يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل. ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع

---

(٤٣) من أجل مناقشة مختصرة انظر: Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State,* pp. 36-38.

(٤٤) يرى محمد جابر الأنصاري أن الفكر العربي هو تعبير عن محاولات فكرية للتوفيق بين التراث الإسلامي العربي والقيم الغربية. انظر: محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ - ١٩٧٠**، عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠).

(٤٥) **تحليل مضمون الفكر القومي: (دراسة استطلاعية)**، ص ١٠٠ - ١٠٢.

(٤٦) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ١٣ - ٢٩.

(٤٧) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ٤٥ - ٦٠، ٨٩ - ٩٥، ١٣٣ - ١٤٣ و١٧٥ - ١٨٦.

وحدة الضمير والوجدان. ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير»[٤٨].

ويعكس هذا التدليل العاطفي الفكري النظرة العامة للكتابات القومية العربية. ويجمع النص الذي نقلناه أعلاه العوامل الثلاثة الرئيسية: اللغة والثقافة والتاريخ، التي تستخدمها الأيديولوجية القومية العربية. إنه بيان للأهمية التي يعلقها الفكر القومي العربي على هذه العوامل دليلاً على المكانة القومية العربية. فكيف أصبح الفكر القومي العربي مشغولاً بفكرة الوحدة العربية؟ كيف فسر التفاوت بين المثل الأعلى والواقع؟ هذه هي بؤرة المناقشة التالية:

أ ـ العروبة الجامعة: أمة واحدة ـ دولة واحدة

يمكن إيجاز تاريخ القومية العربية منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية والتجارب العاثرة الحظ الكثيرة لتحقيق الوحدة السياسية العربية، في سيطرة حلم، فإن الحلم بالوحدة العربية والسعي إليها والتحدي الذي مثله واقع السياسات العربية، هي سمات أساسية للتاريخ العربي المعاصر. وباعتبار فكرة توحيد العرب، فضلاً عن التطور الذي أظهرته القومية العربية، فإنها كانت نتاج الفكر القومي العربي لأوائل القرن العشرين. مع ذلك، فقد كانت الفكرة آنذاك تعاني أعراض غموض في ما يتعلق بجبالها ومداها الجغرافي. فالحدود غير الواضحة للدولة العربية المقترحة كانت تعبيراً عن طبيعة القومية العربية عند ذلك المفصل التاريخي.

ولقد عانت القومية العربية من ارتيابات أيديولوجية وهي تولد خلال عملية انفصال عن الامبراطورية العثمانية. وقد انعكس هذا في الموقف المتردد الذي وقفه الفكر القومي العربي مما يتصل بمسائل الدلالات الإسلامية والشعوبية والاقليمية. ولكن أياً كانت درجة أهمية هذه التطورات، فإنها لم تعط لفكرة الوحدة العربية الطابع العربي الجامع الذي طورته لاحقاً؛ كانت الفكرة تعكس المفصل الحاسم الذي كانت تمر القومية العربية خلاله. فلقد كان لاستعمار الوطن العربي من قبل الدول الأوروبية وتوسعه بعد الحرب العالمية الثانية، آثار هائلة في فكرة الوحدة. كانت هذه التطورات حيوية ومفيدة من حيث هي أداة لإعطاء الفكرة طابعها العربي الجامع[٤٩]،

---

(٤٨) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة والميثاق وبرنامج ثلاثين مارس** (طرابلس: دار مكتبة الفكر، [د. ت.])، ص ١٧٠.

(٤٩) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن،** ص ١٤ - ١٦.

وكانت الدعوة إلى وحدة عربية أداة دفاعية استخدمها القوميون العرب في محاولة لإزالة التجزئة السياسية التي عانتها المنطقة على أيدي الدول الاستعمارية الأوروبية، ولم يكن قد أصبح للوحدة ـ التي تمتع العرب بدرجة ما منها في ظل الامبراطورية العثمانية ـ وجود آنذاك، لهذا كان ينظر إلى تحقيق الوحدة باعتباره هدفاً معاكساً للاستعمار.

ويقدم مؤلَف يسين دليلاً كافياً لدعم الحجة المقدمة هنا؛ إذ تبرهن دراسته على أن الفكر القومي العربي - قبل الحرب العالمية الأولى - كان يعبّر فقط عن انشغال محدود بالعوامل الخارجية، باعتبارها عوامل معرقلة للوحدة العربية (نسبة ١٥ بالمئة فقط من العينات التي جرى تحليلها). وعلى النقيض من ذلك، فإن العوامل الخارجية (الاستعمار) كانت تبرز أثناء حقبة ما بين الحربين (٢٩ بالمئة من عينات البحث) باعتبارها العوائق الأشد وضوحاً أمام الوحدة العربية. وقد ألقي اللوم على الدول الأوروبية (بريطانيا بالأساس) باعتبارها مسؤولة عن التجزئة السياسية للعرب[٥٠]. وقد أدت حقيقة أن المشرق العربي كان يعاني التجزئة السياسية أكثر مما كانت تعانيها أجزاء أخرى من الوطن العربي إلى قصر الدعوة إلى الوحدة على نطاقه الجغرافي المحدود. فكان القوميون العرب يدعون لاستعادة وحدة الهلال الخصيب ضد التجزئة الاستعمارية. ومع ذلك، قدر لدعوة الوحدة العربية أن تشمل كل الوطن العربي. فقد كان النضال من أجل الاستقلال والمشكلة الفلسطينية وإقامة أحزاب سياسية عربية جامعة أموراً جوهرية لهذا التطور[٥١].

ولقد برز بين الأحزاب السياسية العربية الجامعة «عصبة العمل القومي» [أي العربي]. وكانت هذه العصبة قد أسسها في العام ١٩٣٣ مجموعة من المثقفين السوريين واللبنانيين، وكان بارزاً بينهم الأرسوزي الذي كان منظّرها العقائدي. وقد نشرت العصبة أدبيات تؤكد الصلة بين الاستقلال والوحدة العربية[٥٢]. ويدين حزب البعث بأيديولوجية القومية العربية إلى مؤسسي عصبة العمل القومي. وُتعزى إلى البعث والناصرية أيديولوجيا القومية العربية عامة، وفكرة الوحدة العربية بشكل خاص. وقد قيّض لأيديولوجيا القومية العربية أن تصبح اعتباراً من خمسينيات القرن العشرين وبعدها، المجال الفكري للبعث والناصرية. ففي الأيديولوجيتين البعثية والناصرية تطورت فكرة الوحدة العربية في مثلها الأعلى العربي.

---

(٥٠) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ٤٤ - ٥٤ و٩٢ - ٩٣.

(٥١) انظر المقابلة التي أجراها المؤلف مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(٥٢) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

وقد ارتبط تأسيس جامعة الدول العربية، في العام ١٩٤٥، ارتباطاً وثيقاً بفكرة الوحدة العربية. ويتميز الفكر القومي العربي بمناقشات حول طبيعة الجامعة ذاتها، ودور المصالح البريطانية في تأسيسها، والفجوة بين العوامل المتجهة نحو الدولة والعوامل العربية الجامعة في ميثاقها(٥٣). وتتفاوت هذه المناقشات في تقديراتها بشأن العلاقة بين الجامعة وفكرة الوحدة العربية(٥٤). ولا تعنينا هذه المناقشات هنا لأنها تتخطى مجال هذا البحث. مع ذلك، فإن الجامعة العربية لعبت دوراً مهماً باعتبارها إطاراً مؤسسياً لنظام الدول العربية. ونجحت الجامعة في تنفيذ كثير من المشاريع العربية الجامعة، وظلت الإطار الوحيد القابل للحياة بالنسبة الى فكرة الوحدة العربية(٥٥). وقد شغل القوميون العرب ـ إذا جاز التعبير ـ بمفهوم الأمة العربية، ورأوا في تحقيق دولة عربية جامعة التجسيد السياسي للهوية القومية.

ب ـ دولة عربية جامعة أم دولة إقليمية شعوبية؟

إن إحدى الخصائص المميزة للكتابات السياسية العربية بوجه عام، والفكر القومي العربي بوجه خاص، هو الفضاء المحدود الذي تحتله الدولة في بحثها. ويرى سعد الدين إبراهيم في ذلك حالة الفكر السياسي العربي حتى إلغاء نظام الخلافة في العام ١٩٢٤. وهو يميز بعد هذا اهتماماً بالدولة، ولكن فقط في تكرار المفهوم الإسلامي التقليدي للدولة كسلطة، وترديد صدى الأدبيات الغربية عن الدولة، وبعض المحاولات الرامية إلى التوفيق بين هذين التقليدين(٥٦). ولكن مع بعض الاستثناءات، فإن الدراسات العربية عن الدولة محدودة جداً(٥٧). ويمكن تفسير هذه الظاهرة ـ بصورة جزئية على الأقل - بالعداء الذي يكنه كثيرون من القوميين العرب لنظام الدولة العربي. وهذا واضح بصورة خاصة في أعمال القوميين العرب في

---

(٥٣) انظر على سبيل المثال الأوراق التي قدمت إلى ندوة حول جامعة الدول العربية: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

(٥٤) علي الدين هلال، «ميثاق الجامعة العربية بين القطرية والقومية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٩٢.

(٥٥) جميل مطر، «التجارب الوحدوية الوظيفية: الجامعة العربية،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٨٥ - ٤٩٥.

(٥٦) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٨٥ - ١٠١.

(٥٧) تشارلز أي. باتروورث، **الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي** ، ترجمة محمد أحمد شومان، بحوث اجتماعية (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٥ - ٦.

المشرق العربي؛ فهم كانوا يشعرون بأن دول المنطقة هي جزء من التسويات الاستعمارية بعد الحرب العالمية الأولى ووسيلة إمبريالية لنسف فكرة الدولة العربية المتحدة[٥٨].

أما وجهة النظر في المغرب العربي، فتختلف بدرجة كبيرة. فالكتّاب في المغرب ينظرون نظرة إيجابية إلى دول منطقتهم. وهم ينسبون إلى هذه الدول الفضل في الشرعية القومية التي اكتسبتها أثناء النضال من أجل الاستقلال[٥٩]. وهم لا يشاركون كتّاب المشرق العربي عداءهم لدولهم، وظلت كتاباتهم الأقل[٦٠]. مع ذلك، فإن إسهامات كُتَّاب من المغرب زادت في سعتها وفي أهميتها منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي. وسنولي هذه الإسهامات اهتماماً مناسباً في الفقرة «ثالثاً» أدناه في المشرق العربي، حيث نشأ التيار الرئيسي للفكر القومي العربي. أدى هذا الموقف العدائي من الدولة إلى ما يمكن اعتباره فقراً فكرياً أو معرفياً (ابيستمولوجياً) للفكر القومي العربي في ما يخص الدولة[٦١]. فإن إصرار الفكر القومي العربي على إنكار أي شرعية للدول العربية هو أحد سماته الأساسية[٦٢]. إذاً، فإن العروبة الجامعة هي الرغبة في إقامة دولة عربية متحدة تطيح الدول جميعاً. وتعتبر القومية العربية هذه الدولة العربية الجامعة المأمولة الشكل الشرعي الوحيد للتنظيم السياسي. فإن الدولة الحقّة الطبيعية هي «الدولة القومية التي تمتد سلطتها امتداد حدود الأمة»[٦٣].

وثمة جانب آخر من الفكر القومي العربي هو التناقض المفهومي في استخدام المصطلحات التي تصف الدول العربية (الدولة القطرية). فالقوميون العرب يصمون الدول العربية ذات السيادة باستخدام مصطلحات مثل: الدولة الإقليمية، والدولة المحلية، والدولة المناطقية؛ وهذه الاصطلاحات شائعة في الكتابات القومية العربية

---

(٥٨) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٨.

(٥٩) يشارك في وجهة النظر هذه جميع المثقفين المغاربة الذين أجرى معهم المؤلف مقابلات خلال إعداده لهذا الكتاب.

(٦٠) Elbaki Hermassi, «State Building and Regime Performance in the Greater Maghreb,» in: Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, pp. 75-77.

(٦١) انظر المقابلة التي أجراها المؤلف مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦ ومع كمال عبد اللطيف في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٦٢) مسعود ضاهر، «القومي والقطري في الفكر العربي على مشارف التسعينات،» **الوحدة**، العدد ٧٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠)، ص ١٦.

(٦٣) Harik, «The Origins of the Arab State System,» p. 20.

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية[٦٤]. ويتضح هذا التناقض بشكل خاص في صك مصطلح من أجل تعريف هذه الظاهرة، والمماحكة بلا معنى حول المصطلحات. والمماحكة واضحة من مركزية الدولة العربية الجامعة في القومية العربية. وهي تُظهر أيضاً تأثير استعارة مفهوم الدولة - الأمة حول تطوير نظرية عربية في القومية[٦٥].

وإذا كانت القومية العربية لا تتسم بالتسامح مع الدولة الإقليمية الشعوبية، فما هو إذاً شكل الدولة العربية الجامعة المقترحة؟ لهذا السؤال ما يبرره على أساس أن الدولة العربية الجامعة - لكونها المثل الأعلى للقومية العربية - لا بد من أن تمتلك شكلاً سياسياً واضحاً للتنظيم وخطةً لتحقيقه. ويجد السؤال عن تنظيم هذه الدولة المأمولة مبرره أيضاً في حقيقة الوقائع السياسية العربية. فلقد ظلت الفجوة بين الأمل والواقع غير قابلة للجسر منذ وقت النضال لتحقيق الاستقرار. ووفقاً لكلمات هشام شرابي فإن «الدول العربية ذات السيادة والمستقلة اليوم هي التنفيذ الحي لهدف القومية العربية والوحدة»[٦٦]. وتستدعي الفجوة بين الحلم والواقع فحصاً لتصميم الدولة العربية الجامعة.

لقد كان إسهام الكواكبي في الدعوة إلى خليفة عربي علامة مميزة في تطوير القومية العربية، فقد دعا إلى دولة عربية وإلى الاستقلال العربي من نير الأتراك، وتطلع إلى دولة عربية حددها بمعايير فدرالية. مع ذلك، فإن المؤتمر العربي في باريس في عام ١٩١٣، كان علامة تراجع عن الاستقلال العربي الكامل، إذ دعا إلى لامركزية سياسية للإمبراطورية العثمانية. وقد رأى طرابيشي في هذا ما وصفه بأنه حل وسط انتقائي في تفسير القومية العربية. وهو يعتبر الدعوة إلى منح العرب

---

(٦٤) الأمثلة على ذلك متعددة. انظر: طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، حيث تم استخدام مصطلح «الإقليمية». انظر أيضاً: Bassam Tibi, «Redefining the Arab and Arabism in the Aftermath of the Gulf Crisis,» in: Dan Tschirgi, ed., *The Arab World Today* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994), p. 136.

(٦٥) نقترح – تفادياً لهذا – استخدام مصطلح «الدولة الإقليمية القطرية» عند الإشارة إلى الدول العربية ذات السيادة. وقد صيغ هذا المصطلح لأنه يحتوي على ثلاث خصائص مميزة مترابطة لهذه الدول: **أولاً**: أنها تلبي الحاجة إلى الإقرار بأن كل كيان عربي ذي سيادة هو دولة؛ **ثانياً**: أن الصفة «قطرية» إنما تحدد هويتها باعتبار أنها تصر على خصائص معينة على النقيض من فكرة الدولة العربية الجامعة وكلمة «إقليمية» تشير إلى حقيقة أنها تملك سلطة التشريع على أرض معينة على النقيض من الحدود الإقليمية للوطن العربي التي تستخدمها القومية العربية.

(٦٦) Hisham Sharabi, «Unity, Disunity, and the Fragmentation in the Arab World,» paper presented at: *The Arab Today: Alternatives for Tomorrow* (conference), [edited by Edward Said and Fuad Suleiman] ([Columbus, Ohio: Forum Associates, 1973]), p. 137.

حقوقاً محدودة داخل إطار الإمبراطورية العثمانية محاولة للاستعاضة بالهوية الثقافية من القومية[٦٧].

ولقد ظلت الدعوة إلى دولة عربية متحدة غير واضحة قبل أن يقدم الحصري إسهامه. فقد كان الحصري مصمماً على فصل الهوية الإسلامية عن الوحدة العربية، وبذل كل جهد للتنظير لفكرة توحيد العرب من المحيط الأطلسي إلى الخليج. ورأى في الدعوة إلى دولة عربية جامعة علاقة عضوية بين الأمة والدولة. واعتقد أن مثل هذه العلاقة تستدعي الحاجة إلى تحقيق دولة عربية متحدة[٦٨]. ويردد القسم الأكبر من الفكر القومي العربي هذا النوع من الأدلة التي ساقها الحصري[٦٩]. أما بشأن الشكل الذي ينبغي أن تتخذه هذه الدولة العربية الجامعة، فإن الفكر القومي العربي كان يصر، قبل العام ١٩٤٥، على فكرة دولة عربية متحدة فدرالية. وكان هذا واضحاً في كتابات القوميين العرب الذين عزوا كل الخير إلى هذا الشكل من التنظيم السياسي.

مع ذلك، فإن الفكر القومي العربي كان خالياً من أي استراتيجيا تفصيلية محددة، وقصر عن تحديد ما تعنيه. وانعكس هذا في وحدات كثيرة مقترحة بين دول عربية في الأربعينيات من القرن العشرين. وكان بين هذه مشاريع لتوحيد العراق والعربية السعودية وسوريا والأردن، وهو ما اقترح في العام ١٩٣٧؛ ولتوحيد سوريا والأردن وفلسطين في سوريا كبرى في العام ١٩٤١، ومشروع الهلال الخصيب لتوحيد سوريا والأردن ولبنان وفلسطين.

وقد أدى إنشاء جامعة الدول العربية في العام ١٩٤٥ والإخفاق في تحقيق مشروعات التوحيد، إلى مناقشة حول مسألة الإطار الدستوري للوحدة العربية. وعنيت المناقشة بأفضلية أي من الخيارين الاندماجي أم الفدرالي للدولة - الأمة العربية، وكان الخيار الأول - الاندماجي - يُرى متوائماً مع الحلم بدولة عربية متحدة، ولكن انهيار الوحدة المصرية - السورية (١٩٥٨ - ١٩٦١) وجَّه ضربةً قاصمةً لهذه الفكرة.

مع ذلك، فإن الخيار الفدرالي كان نقطة اتفاق بين القوميين العرب[٧٠]. فقد

(٦٧) طرابيشي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٦٨) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ٧٧ و١٠٤.

(٦٩) Bensa'id, «Al-Watan and al-Umma in Contemporary Arab Use,» pp. 164-166.

(٧٠) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ١٠٣ - ١٠٤ و١٣٤ - ١٣٥.

اعتبر كثرة من القوميين العرب إنشاء جامعة الدول العربية حدثاً معوقاً لاحتمالات الوحدة العربية. ورأى الفكر القومي العربي الجامعة اتحاداً كونفدرالياً للدول العربية من شأنه أن يضفي شرعية على الدول الإقليمية الشعوبية. واعتبرت الجامعة العربية، في أحسن الفروض، مشروعاً من شأنه أن يعبّر فقط عن التعاون في قيمته الظاهرية. وعلى سبيل المثال، فإن ميشيل عفلق رأى فكرة الكونفدرالية مفيدة للاستعمار وحده وتصوراً خاطئاً وضاراً بالوحدة لإضفاء الشرعية على التجزئة وتعزيزها وتطوير وتوسيع عوامل الاختلاف بين البلدان العربية[٧١]. ويبين هذا آثار الرفض النظري للدول الإقليمية الشعوبية؛ إنه يعبّر عن أيديولوجيا «تسلب الدول - الأمم العربية القائمة»[٧٢].

مع ذلك، فإن الوحدة المصرية - السورية التي لم تعش طويلاً، أجبرت الفكر القومي العربي على أن ينظر في نواقص مقاربته للوحدة؛ فقد تعيّن عليه بعد العام ١٩٦١ أن يقر بالحاجة إلى مقاربة ارتقائية خطوة بخطوة للوحدة العربية[٧٣]. وكانت النتيجة الصافية لهذا أن القوميين العرب ظلوا على إيمانهم بأن النموذج الفدرالي هو الخيار الأفضل، ولكنْ مع ميل واضح إلى الإقرار بالوقائع. وقد عكست الصعاب الكامنة في الدعوة إلى اتحاد فدرالي وزن وقائع السياسات العربية وتعزيز هوية الدول الإقليمية الشعوبية[٧٤].

مع ذلك، ظل بعض القوميين العرب ينعتون هذه الدول بأنها مخلوقات غريبة، وكانوا يرون أنها ظاهرة صنعت في أوروبا، وأنها تتصادم مع التربة الأساسية للثقافة السياسية (مبنية على مفهوم «جامع»)[٧٥].

وينطبق الشيء نفسه على مسألة توحيد عدد من البلدان العربية داخل مناطق جغرافية معينة من الوطن العربي. والقوميون العرب منقسمون حول هذه المسألة. فبعض الكتّاب العرب يرون في إنشاء مناطق أو مناطق فرعية جغرافية متحدة سياسياً كهذه، خطوة نحو الغاية النهائية للوحدة العربية، وبعضهم يرفضها باعتبارها عوائق

---

(٧١) ورد في: المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٧٢) Tibi, «Redefining the Arab and Arabism in the Aftermath of the Gulf Crisis,» p. 136.

(٧٣) انظر المقابلة التي أجراها المؤلف مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٧٤) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ١٦٥ و١٧٩.

(٧٥) Bahgat Korany, «Alien and Besieged Yet Here to Stay: The Contradictions of the Arab Territorial State,» in: Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, p. 48.

بوجه الوحدة العربية[٧٦].

هذه المناقشات مسائل محورية في الفكر القومي العربي، وتقويم الإسهامات والمقدمات الأيديولوجية لهذا الفكر قبل ثمانينيات القرن العشرين حيوي لتحديد طبيعته. لهذا فإن بقية هذا الفصل توجّه انتباهها صوب تقديم نقد للفكر القومي العربي التقليدي الكلاسيكي. والنقد المقدم في الفقرة «ثالثاً» أدناه سيفيد من حيث هو خلفية للمسائل التي ستثار في الفصل الرابع وأداة منهجية تطبق في تحليل الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن الماضي.

ثانياً: الفكر القومي العربي التقليدي: نقد

بعد هزيمة العام ١٩٦٧ في الحرب مع إسرائيل، شهد الفكر العربي نمو تيار جديد ينتقد بقوة كل جوانب الحياة العربية. وقد أنحى هذا التيار النقدي باللائمة على طريقة الحياة العربية والفكر العربي ومسؤوليتهما عن كل ويلات السياسات العربية واعتبرهما مسؤولين عن الهزيمة. وأكد هذا التيار بشكل خاص على النواقص في الفكر القومي العربي. ورأى النقاد أن الفكر العربي بوجه عام، والقومي بوجه خاص، لا يواكبان «وقائع المجتمع العربي في الأساس». وركز النقاد هجومهم على الفكر القومي العربي كما تمثل في أعمال منظّريه الرئيسيين. ولقد اعتبر الفكر القومي العربي حتى العام ١٩٦٧، من قبل منتقديه في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، فكراً يعاني نواقص كبرى وثغرات نظرية ومشكلات معرفية (إبيستيمولوجية) وأيديولوجية.

وبينما كان النقاد يؤكدون على هذه الخصائص في الفكر القومي العربي، كانوا يسعون لإعادة هيكلته؛ لقد كانوا يحاولون تخليص الفكر القومي العربي من نواقصه حتى يستجيب لأزمة السياسات العربية. مع ذلك، فإن معظم حججهم لم يأت ببدائل متماسكة لأن الخلافات ظلت ماثلة. وعلى الرغم من أن كثيراً من النقد الذي نقدمه هنا يرجع إلى ثمانينيات القرن العشرين، فإنه يعنى كله بالفكر القومي العربي حتى العام ١٩٦٧. والاسهامات التي ناقشها أدناه هي في الأساس من النقد لا من الحلول المقترحة للمشكلات التي تعرّفها بأنها تميز الفكر القومي العربي حتى العام ١٩٦٧. أما المسائل التي شكلت مضمون هذه الانتقادات، فقد أصبحت موضوع الإسهامات الجديدة لعقد الثمانينيات من القرن الماضي. إن ما نقدمه هنا هو المسائل

(٧٦) تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)، ص ١٤٠.

التي كانت بؤرة التيار النقدي في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين.

وعلى الرغم من أن هزيمة ١٩٦٧ بدا أنها وضعت نظام الحكم الناصري ونظم الحكم القومية العربية الأخرى، ونوع القومية العربية الذي تأخذ به، على محك الاختبار، فإن كثيرين من المثقفين العرب لم ينظروا إلى هذه المسألة على هذا النحو. الأصح هو أن النقاد رأوا أن المشكلة تكمن في الفكر العربي وطريقة الحياة والمجتمع العربيين. وقد انتقد الباحث المغربي عبدالله العروي - في كتاب له هو: **الأيديولوجية العربية المعاصرة** ظهر أول ما ظهر بالفرنسية في العام ١٩٦٧ وترجم الى العربية بعد هزيمة ١٩٦٧ - وقائع الحياة والسياسات والأيديولوجيا العربية. لقد طرح العروي أسئلة جديدة تناولت مسائل ذات عمق تاريخي وسعت إلى تجاوز المظاهر. كانت دراسة العروي إدانة للأيديولوجيا والثقافة العربيتين اللتين اعتبر أنهما بحاجة إلى التخلص من بعض مضمونهما لكي يرقيا الى مستوى تحديات الحداثة(٧٧).

وكانت الدعوة إلى الحداثة هي جوهر مساهمة زريق. فقد شُغل بالمسائل المتعلقة بالعقلانية والحداثة في وقت مبكر يرجع إلى العام ١٩٣٩ حينما نشر كتابه **الوعي القومي**(٧٨).

ويشكو زريق من أن العرب لا يزالون يفتقرون إلى المتطلبات الحديثة لمستقبل حديث، وما لم تتحقق درجة معينة من التقدم والتماسك لن تكون القومية العربية قادرة على بلوغ أهدافها(٧٩). ويعتقد زريق أن كل ما يحتاجه العرب هو ثورة فكرية وعقلانية يتعين عليهم أن يستعيروها من النموذج الأوروبي. فالعقلانية عنده هي الأداة المناسبة الوحيدة التي يمكن للعرب ان يدركوا بها إلى أي مدى هم متخلفون، وبالتالي معرضون للنقد الذاتي(٨٠).

وزريق مدفوع في دعوته برغبته المخلصة في أن يقود العرب أنفسهم إلى حياة

---

(٧٧) عبدالله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، قدم له ماكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، وأديب نصور، **النكسة والخطأ: الأخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت إلى الكارثة** (بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٨])، ص ٣١ - ٤٠.

(٧٨) قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩)، ص ٨ - ٩.

(٧٩) قسطنطين زريق، **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ٧.

(٨٠) قسطنطين زريق، «في معركة الحضارة،» في: مجموعة من المؤلفين، **قراءات في الفكر القومي. الكتاب الثالث: القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية**، سلسلة التراث القومي، ٥ كتب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٩٨ - ٣٠٣.

جديدة. وهو يتطلع إلى هذه الحياة الجديدة باعتبارها مبنية على مواجهة «كل ما يعوقها من قيود الماضي والحاضر، أو من أحلام المستقبل المبنية على مجرد الرغبة او الخيال والضالّة عن جادة العقل الواعي أو العلم الصحيح»[(٨١)].

كانت موجة النقد تكتسب قوة دفع مع مشاركة المثقفين من مختلف التوجهات الأيديولوجية. وقد دعت مجموعة من المثقفين إلى انفصال عن الماضي والتراث والتقاليد العربية برمتها. فقد كانوا يرون جذور العلل العربية تمتد في الطريقة التي يقاربون بها مسائل الحياة الحديثة. كان العرب، كما يرى هؤلاء المثقفون غير قادرين على التأقلم مع العصر الحديث لأنهم كانوا لا يزالون متعلقين بأمجادهم الماضية وبتراثهم. والنتيجة أن عرب اليوم يعيشون في العصر الذري ولكن بعقلية العصور الوسطى. وقد ظهر هذا النوع من النقد للمرة الأولى في مجلة تحمل اسم **مواقف**، كانت قد بدأت إصدارها في بيروت في عام ١٩٦٨ على يد مجموعة من المثقفين بزعامة الشاعر السوري المثقف علي أحمد سعيد الذي كان يكتب باسم مستعار هو أدونيس. شنّ أدونيس وزملاؤه هجوماً على كل شيء عربي تقريباً، وما كان ليفلت من هجومهم شيء: الإسلام؛ واللغة العربية؛ وسجل نظم الحكم العربية الراديكالية؛ والعربي بصفته الفردية.

كان الرد الواضح على المحنة العربية الذي روّجوا له، قوياً جداً ومثيراً للجدل، وكذلك ماساً بقلب الثقافة العربية ذاته، وهو أن على العرب «أن يواجهوا تراث (نا) وتقاليد (نا). يجب (علينا) ذبح الماضي (إذا كنا نريد) تحرير الحاضر»[(٨٢)]. وقد عبّر كتاب وضعه المفكر السوري صادق جلال العظم وعنوانه **النقد الذاتي بعد الهزيمة** - ووصفه فؤاد عجمي بأنه «واحد من أكثر المؤلفات تأثيراً وإثارة للجدال في الأزمنة السياسية العربية» - عن آراء وأفكار هؤلاء النقاد[(٨٣)]. وقد وصف مالكولم كير الطريقة التي تناول بها هذا الكتاب المسائل العربية بأنها «الأكثر قسوة بين كل الإدانات للمجتمع والثقافة العربيين»[(٨٤)].

---

(٨١) قسطنطين زريق، «موقفنا من تاريخنا،» في: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٨٢) Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, updated ed. (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 32-35.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨٤) Malcolm H. Kerr, *The Arab Cold War: Gamal Abd al-Nasir and His Rivals, 1958-1970*, A Galaxy Book; GB 358, 3rd ed. (London; New York: Oxford University Press, 1971), p. 135.

حاول العظم أن يجد الأسباب الواقعية للهزيمة العسكرية لا في الاستراتيجية، بل في حالة المجتمع العربي. وقد وجد المجتمع العربي مليئاً بممارسات سياسية واجتماعية لا تتفق مع العصر الحديث. نظر العظم إلى الدين - وبشكل خاص إلى الإسلام - باعتباره معرقلاً لأي احتمال للتقدم ومسؤولاً عن القدرية التي جعلت من الممكن للعربي أن يهرب من مسؤوليته الفردية. ويصف العظم التصورات العربية للسياسة بأنها غير منطقية، إذ يوجه انتباهه إلى نظم الحكم العربية الراديكالية وإلى نوع السياسات والقومية التي تأخذ بها، وانتقد بشدة هذه النظم وأدانها بصنع خرافات شعبية عن السياسة والثورة. لقد رأى أنها تفتقر إلى أي إحساس بالثورة أو التقدم ولا تنتج إلا بلاغة خطابية لا تفيد أي هدف للعرب[٨٥].

بيّن العظم أن كل المشكلات تتصل في الحقيقة برأي العرب في أنفسهم وإخفاقهم في التخلي عن ماضيهم. لم تكن لدى العظم أية شكوك في أنه لا بد من التخلي عن كل جوانب الحياة العربية. لكن ماذا كان البديل الذي يقدمه إذا كان سيُلقى بكل جوانب الحياة العربية، التراث والدين والثقافة، بعيداً؟ تنبع إجابة العظم عن هذا السؤال من مقاربة ماركسية تنطوي على احتقار شديد للتقاليد. فهو يعتبر أن التدمير التام للتقاليد هو وحده الذي يمكن أن يفضي إلى خلق مستقبل أكثر إشراقاً. وهاتان العمليتان لا يمكن الفصل بينهما: فإذا لم تنجز المهمة الأولى يكون تحقيق المستقبل مستحيلاً تماماً، وتنتهي أي محاولة لتجاهل هذا إلى عبث.

كرر العظم هذا النوع نفسه من الحجج في كتاب بعنوان: **نقد الفكر الديني**. وقد رفض هذا الكتاب أي شكل من أشكال الفكر الديني باعتبار أنه يمثل ذروة فكر ميتافيزيقي وصوفية؛ الدين هو ميتافيزيقا «تبرر أوضاع الأمر الواقع الاجتماعي والسياسي، وكانت دائماً القلعة الأكبر المحصنة دائماً والتي تقف في طريق أولئك الذين يبذلون الجهود لتحقيق تغيير ثوري». ورفض العظم التراث لأنه (التراث) يعتبر «كل الحقائق والمعرفة الأساسية المتعلقة بالحياة الإنسانية تتكشف دفعة واحدة وكلية في لحظة تاريخية معينة... لهذا فإن المؤمنين ينظرون دائماً الى الخلف، إلى الماضي»[٨٦].

هذا الخط الفكري نفسه اتبعه أدونيس الذي استخدم قدراته الشعرية، فنظر إلى بعض جوانب من التراث الأدبي العربي. وقد عبّر أدونيس عن أفكاره أفضل تعبير

(٨٥) Ajami, Ibid., pp. 38-44.

(٨٦) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٩])، ص ٢٢ - ٢٣.

في كتاب بعنوان: **الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والإبداع عند العرب** (في ثلاثة مجلدات)، وقد رأى فيه أن علل العرب ناتجة من المواجهة والصراع بين ثقافة الماضي وإصرارها على الإتباع من ناحية، وثقافة التغيير من الناحية الأخرى. لقد قدم دراسة نقدية للفكر العربي في السياسة والحركات السياسية، وكل نتاجات الإسلام الثقافية.

واستنتج أدونيس أن هذه الجوانب كلها توفر دليلاً على تصوير الثقافة العربية ثقافة إتباع وتقليد. فالثقافة العربية تعبّر عن حنين إلى الماضي، وميتافيزيقا، وانفصال بين الخطاب والمضمون وتناقض مع الحداثة. وهذا النوع من الثقافة هو السبب الحقيقي في كون العرب عاجزين «وشخصية العربي، كما هي ثقافته، مرتبطة بالماضي»(٨٧).

ركز أدونيس جهده على الصراع بين قيم الماضي وقيم تغيير المستقبل. فدعا الى رفض التراث، كما دعا إلى العلمانية(٨٨).

يتم تجاهل هذا التيار إلى حد ما في الأدبيات الغربية حول الوطن العربي. يكتب عيسى بلاطة عن نقص الانتباه الغربي إلى المثقفين العرب الذين يتشبثون بفكرة الحداثة، بالرغبة العربية في التغير المجتمعي بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية(٨٩). وقد أخفقت الدراسات (الغربية) في ملاحظة الصراع بين ثقافة الإتباع، وبين التيار الراديكالي الجديد كما مثّله مثقفون وكتّاب مثل أدونيس والعظم والعروي. ويتضح هذا بشكل خاص في حالة عدد قليل من الدراسات التي تناولت الكيفية التي يتصور بها العرب أنفسهم وما يفكرون بشأن حياتهم المعاصرة.

كان هذا التيار مهماً جداً في تطوير التفكير النقدي في الثقافة والحياة الفكرية العربية. مع ذلك لا يزال من المبكر القول بأن هذا التيار قد كسب المعركة ضد عدوه، ولكن من الواضح من حجم الإسهامات التي صبت في هذا الاتجاه، ومن عددها، ومن مشاركة جيل جديد من المفكرين والعلماء الاجتماعيين، ان قضية خلق تفكير جديد تجنّد أنصاراً جدداً وتكتسب قوة دفع جديدة. وفي ما يتعلق بالفكر القومي العربي، وفي ضوء المساهمة التي سنعرضها أدناه، يتضح أن التيار الراديكالي قد أعطى بعض الثمار؛ وهذا صحيح على الأقل في ما يتعلق بالجدل بين النماذج

---

(٨٧) علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب** ، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)، ج ١: **الأصول**، ص ٣١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٨٩) Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), p. ix.

القديمة والجديدة للفكر القومي العربي. وسيكون هذا الجدل موضوع تحليل لاحقاً في هذا البحث[٩٠].

١ـ حنين إلى الماضي

يرتبط الفكر القومي العربي الذي حددنا خطوطه العامة أعلاه، ارتباطاً قوياً بتاريخ العرب الماضي؛ فالفكر القومي العربي يقرأ في التاريخ العربي ماضياً رائعاً ومجيداً كان العرب فيه أمة متحدة ذات كيان سياسي متحد. ويرى أن الفرقة والتجزئة في هذه الأمة العربية كانا نتيجة مؤامرات ومظهراً لأفعال إرادة أجنبية. هذا الحنين إلى ماضٍ متصور كان بؤرة اهتمام للمشاركين في التيار الناقد. وهؤلاء يعتبرون مثل هذه المزاعم منافية للحقائق التاريخية وعيباً رئيسياً في فهم الوقائع السياسية لعرب اليوم. ويرى في أي مفهوم من أمة عربية لا تتفرق إلا ضد إرادتها نوعاً من التفكير في ما هو مرغوب فيه.

ويصف الكاتب التونسي هشام بوقمرة الفكر القومي العربي بأنه «يعرف نفسه - في معظم الأحوال - بالإشارة إلى التاريخ والتراث». وهذا الحنين إلى الماضي يجعل الفكر القومي العربي فاقد الاتصال بالمسائل النقدية للمجتمع العربي ويرده إلى مجرد محاولة: «للتركيز على أدبيات متخلفة وغنائية وتمجيدية لأنها لا تعتمد على تراث حقيقي فعلي لجماهير تعيش الواقع، وإنما تعتمد على أشياء يظن ويقال إنها كانت تمثل مجداً عربياً»[٩١].

لقد آثر الفكر القومي العربي - مدفوعاً بهذا الحنين إلى الماضي - مفهوماً يعرّف الأمة بأنها كيان أو بنيان تحقق واكتمل في الماضي «خانته ظروفه، أو تخلت عنه الآلهة لأنه ضل سواء السبيل، فداهمه الانحطاط الذي أصاب الشكل العرضي الظاهر ولم يمس الجوهر الذي يكفي مجرد تذكره، أو تذكير النفوس به، حتى يعاود تجسده ويتم بعثه من جديد»[٩٢].

قد يجد هذا التعريف مصدره في الرغبة القوية لدى القوميين العرب في تزويد الحركة العربية بالحجج التي يمكنها أن تستخدمها ضد الأتراك وضد الاستعمار

---

(٩٠) انظر المناقشة في الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب.

(٩١) انظر مداخلة هشام بو قمرة في الحلقة النقاشية التي نشرت تحت عنوان: «نقد الفكر القومي (ملف)،» **الوحدة**، العدد ٧ (نيسان/ أبريل ١٩٨٥)، ص ٧٤.

(٩٢) الجباعي، «أطروحات أولية حول تجديد الفكر القومي،» ص ٩٠.

الأوروبي. ويمكن اعتبار أن ذلك يوفر للقومية العربية مفهوماً لوظيفة تحرير عن طريق تعبئة الجماهير. مع ذلك فإن القومية العربية تبقى تعبر عن: «إسقاط إرادي يستعيض بالأنا من الموضوع، وبالرغبة من الواقع، ويتجاهل الحقائق والموضوعية... هو مشروع طوباوي ورومانسي يفكر في الهدف فقط من موقع حكم لا من موقع واقع واحتياجات وقدرات»[٩٣].

هذا التأكيد على الأمة والهوية العربية كواقع منجز تاريخياً قصر الفكر القومي العربي على التاريخ والتراث وعلى محاولة استرجاعهما، ولكن هذه المحاولة أغفلت الأبعاد السياسية والاجتماعية والطبيعة التاريخية الحاضرة للمسألة. لهذا تلقّى هذا الفكر ضربة على أيدي الواقع. مع ذلك - كما يذهب بلقزيز - فإن إخفاء هذا الطابع المفهومي على الهوية والأمة ليس فقط مبنياً على أساس قراءة في ماض، بل هو ينتج أيضاً تاريخيته الخاصة، فيدعو إلى «واقع تاريخي يقوم في لحظة زمنية ومكان معينين. ولكن هذا الزمن غير تاريخي»، وهو ليس مفتوحاً على احتمال تاريخي أو مشدود إلى عملية تشكيل تنطبق على الظاهرة القومية. ويشير هذا إلى أن الفكر القومي العربي حاول أن يجعل الماضي مساوياً للحاضر على نحو «يوقف التاريخ أو يجمده ليستبدل بزمن مطلق»[٩٤].

ويعزو محمد عابد الجابري هذا التعلق بماض مجيد مسقط إلى طبيعة الفكر العربي بوجه عام، وخطابه القومي بوجه خاص. وهو يرى المشكلة كامنة في بنية الخطاب القومي العربي. ويشير الجابري إلى رومانسية الفكر القومي العربي حينما «يمارس السياسة لا كخطاب عن واقع فعلي، وإنما كخطاب يبحث عن واقع آخر»، ثم يشخّص المشكلة الرئيسية بإغفال الواقع الفعلي للعرب لا «بالدعوة الى تغييره أو إصلاحه عن طريق تحليله، إنما بإغفاله من أجل توفير بديل إما في «واقع» ماض عربي إسلامي مجيد، أو في «واقع» حاضر هو حاضر أوروبي»[٩٥].

ويؤمن الجابري بإمكان تفسير الإصرار على الوحدة السياسية العربية بهذا التعلق بالماضي. فالقوميون العرب يرون الوحدة السياسية «جزءاً من تراث، جزءاً من مضمون الفكر العربي ذاته. إنها إمكانية «تحققت» في الماضي. وكانت في الوقت نفسه

(٩٣) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن**، ص ٥٥.

(٩٤) عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجية والتاريخ** (الرباط: دار القلم، [١٩٨٩])، ص ١٠ و١٦ - ١٧.

(٩٥) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٥٩.

مبدأ التقدم في هذا الماضي وعلامة عليه، ولذلك فهي مبدأ للتقدم في الحاضر وشرط له».

ويعتقد الجابري أن هذا النوع من التنظير يعطي للأيديولوجيا الموقع البارز: «إن الثقافي هنا، ولنقل الأيديولوجي، يحتضن السياسي ويشكلّه ويجعل منه جزءاً من واقع فكري يعيشه العربي، ويرى فيه شرطاً قبلياً لقيام أي واقع مادي آخر، اقتصادي أو اجتماعي». ويختتم الجابري بأن المسألة ترتبط «بالطريقة التي يقرأ بها العرب تاريخهم. فهي جزء من ثقافتهم، وفي هذا التاريخ الذي يقرأون فيه تاريخ دولة واحدة تكمن القضية»[٩٦].

إن هذا التعلق القوي بالماضي المسقط، وقراءته في تاريخ أمة خالدة، كانت له تأثيرات هائلة في تطور النظرية القومية العربية: «أصبحت مهمة نظرية القومية العربية توفير هذه الاستمرارية وهذه الأبدية»؛ والنتيجة أن الفلسفة القومية العربية لا خشية لديها من «الخصوصية» والتباين والتمايز والانقسام والتناقض، وهي تبعدها عن الوعي، والنتيجة هي طمس الحاجة إلى البحث عن الحلول المناسبة»[٩٧].

بذل الفكر القومي العربي - في انشغاله بالماضي العربي - جهوداً كبيرة بلا نهاية لتفسير هذا التاريخ. وقدم قدراً وفيراً من المادة التاريخية من أجل تأسيس المثل الأعلى للوحدة العربية على خبرة تاريخية مقروءة من خلال تصور قومي. مع ذلك، فإن ما يشير إليه النقاد هو أن هذه القراءة في التاريخ هي نوع من التاريخ الانتقائي؛ هي رؤية تحاول تبرير المثل الأعلى على أساس دليل لا يتناسب مع المتطلبات العلمية للبحث التاريخي.

وهذا واضح في أن الفكر القومي العربي لم يول أهمية كافية لتطورات الوجود القومي العربي. وبين هذه التطورات الافتقار إلى فهم التغيرات التي أثرت في مفهوم أن العرب «شعب وجماعة». ومن الواضح أن وضع العرب بعد حل الأمبراطورية العثمانية لا يماثل إلا بصورة نسبية وضعهم حينما بنوا دولتهم الخاصة تحت راية الإسلام. والفكر القومي العربي انتقائي في توفيره مادة تاريخية للبرهنة على القومية العربية، حتى على الرغم من أن التركيب العرقي للعرب المعاصرين مختلف عن

---

(٩٦) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٩.

(٩٧) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٩٢.

تركيبهم في العصر الإسلامي المبكر. فهم يتألفون اليوم من شعوب معربة أكثر مما هم عرب أصليون، خاصة أن الدول العربية الحديثة سببت صدمة كبرى للهوية العربية التي تعاني أزمة[٩٨].

يفند التفكير الجديد مقدمة رئيسية للفكر القومي العربي. فحقيقة أن العرب قد عاشوا في وضع وحدة سياسية خاصة بهم في حقبة تاريخية بعيدة للغاية فحسب، هي دليل قوي جداً في الدعوى ضد مزاعم الوحدة العربية التاريخية. فلقد كانت هذه القراءة الأيديولوجية للتاريخ بمثابة إكساب طابع مفهومي ساذج لتشكيل قومي. وبهذا المعنى حرمت الحركات القومية العربية من «فهم التحولات والوقائع العميقة التي طرأت على الوجود القومي العربي، التي لا يمكن من دونه النفاذ إليه أو تغييره»[٩٩].

ويستشهد غليون بدليل تاريخي لدعم هذه الحجة، ويستنتج أنه حتى إذا كانت هذه الوحدة التاريخية ومفهوم الأمة مقبولين باعتبارهما حقيقة تاريخية - وهما ليسا كذلك - فإن حقائق اليوم الحاضر تكذب هذا التصور المفهومي. وهو يلقي باللائمة عن هذا المفهوم عن الأمة باعتباره مسؤولاً عن كل النواقص في النظرية القومية العربية. وهو يتهم الفكر القومي العربي بتقديم «مفهوم زائف للأمة». فهذه الأمة العربية المتصورة «لا وجود لها إلا في الذهن، وهي تتنافى كلياً مع الجماعة الفعلية الممزقة المخترقة كل يوم بانقسامات وتصدعات جديدة»[١٠٠].

ويواجه الفكر القومي العربي التقليدي تساؤلات تتعلق بحقائق السياسة والمجتمع العربيين. وأي محاولة لفهم هذه المسائل ينبغي أن تقر بحقيقة أن عرب الزمن الحاضر هم ظاهرة مجتمعية معقدة جداً. إن عرب اليوم «يتكونون بالفعل من شعوب وجماعات عديدة ومتميزة نسبياً»[١٠١]. ويؤدي وجود كثرة من الأقليات إلى

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٩٢ - ١٩٤. يذهب غليون إلى أن الفكر القومي العربي انتقائي في قراءته للتاريخ العربي، ليبرر فكرة الأمة العربية، وهو يذهب إلى أن التاريخ يمكن أيضاً أن يقدم للبرهنة على العكس. ويشارك في وجهة النظر هذه كتّاب عرب كثيرون ممن يزعمون أن التاريخ العربي يتميز بالافتقار إلى أي دولة متحدة واحدة. ويذهب غليون - إضافة إلى هذا - إلى أن الواقع العربي الحالي يشهد على الحاجة إلى التخلي عن هذا التاريخ الانتقائي وفهم التغيرات التي طرأت على الوجود القومي العربي وتميزه من المجتمع العربي للدولة الإسلامية.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

جعل الصورة تبدو أكثر تعقيداً مما يمكن أن يظن الفكر القومي العربي التقليدي. هذه هي الحجة الرئيسية للتيار النقدي الجديد. ومع ذلك، فإن هذا التيار الجديد لا هو يرفض فكرة الأمة العربية، ولا هو يرفض قبول الحاجة إلى وحدة عربية. وهو يدعو، عوضاً من ذلك، إلى فهم «لطبيعة القاعدة السوسيولوجية ـ وبالتالي السياسية ـ التي حاولت الحركات الوحدوية إقامة مشروعات لوحدة سياسية على أساسها، فكان الإخفاق مصيرها حتى الآن، لسبب أساسي هو الطبيعة الانقسامية للبنية المجتمعية»[١٠٢].

٢ ـ حديث الإمكانات

لقد بنى الفكر القومي العربي، إذاً، مثله الأعلى للوحدة العربية على تصور تاريخ عربي رأى فيه أمة عربية متحدة سياسياً. وهو يفعل هذا على أساس افتراض «منظومة فكرية قومية قائمة على مفاهيم الهوية والأصل والتاريخ المشترك واللغة»[١٠٣]. والنتيجة أنه «يبني رؤيته دون انتباه كافٍ للتاريخ الحي في تناقضاته ومقتضياته الواقعية»[١٠٤]. وليس هذا الانشغال بتوفير الدعوة إلى وحدة ذات شرعية معنياً بالمهام المتعلقة بكيفية بلوغ هذا المثل الأعلى، بل هو شكل من أشكال التفكير بالمرغوب فيه. وبإصراره على تحقيق الوحدة السياسية، فإن الفكر القومي العربي «تعلق بمجموعة من الانتظارات: انتظار دولة ثورة وحدوية... انتظار ثورة الجماهير... وانتظار أن تفشل الإقليمية»[١٠٥].

ويعتقد محمد عابد الجابري أن الفكر القومي العربي ـ بميله هذا إلى المحكيات ـ يعاني مشكلة معرفية (إبيستيمولوجية) كبيرة. وهو يراها «خطاب احتمالات فكرية، أي خطاباً ماورائياً... في ما بعد الواقع العربي الراهن»[١٠٦]. وحينما يحلل الجابري الفكر العربي معرفياً (إبيستيمولوجياً)، يرى العلاقة المتبادلة التي يدافع عنها الفكر القومي العربي بين تحقيق الوحدة والإشتراكية والعربية دليلاً على هذه المشكلة. إنه يبدي عجزاً عن بناء نظرية قومية تفسر الواقع ولا تكتفي بالاقتصار على مجال

---

(١٠٢) محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨٢.

(١٠٣) كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ٩٢.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٠٦) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٣٢.

الممكنات. ويذهب الجابري إلى أن العلاقة المتبادلة الشرطية بين الوحدة والاشتراكية والحرية ليست قابلة لبنية نظرية متماسكة واحدة. إن العلاقة التي يبنيها الفكر القومي العربي «بين هذه الممكنات، أو بينها وبين الواقع، تظل هي الأخرى داخل عالم الإمكان حتى ولو أُلبست قالب الضرورة المنطقية»[١٠٧].

ويفسر الجابري هذا الواقع الماورائي «لخطاب الإمكانات» بأنه يشغل نفسه بالوضع الممكن أو في المحتمل في الوطن العربي بعد أن ينتهي الوضع الراهن غير المرغوب فيه، وضع التجزئة. لهذا فإن الجابري يرى «جعل الوحدة مثلاً شرطاً لتحقيق الاشتراكية أو العكس، هو جعل ممكنٍ شرطاً لممكنٍ آخر. وبالتالي، فالعلاقة ستكون بالضرورة علاقة ممكنة»[١٠٨].

ويدخل الجابري بقدرٍ من التفصيل في شرح هذه المشكلة، ويذكر بعض الأدلة من التاريخ العربي المعاصر في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. فهو يستذكر أنه على الرغم من أن الخطاب القومي العربي قد مارس زمناً طويلاً هيمنة أيديولوجية في المنطقة العربية، فإنه لم يكن قادراً على بناء نظرية قومية، وظل حبيس معادلة مستحيلة. وبرهنت هذه المعادلة على أنها طريق مسدود، حيث إن أياً من الوحدة أو الاشتراكية أو الحرية لم تتحقق.

بالإضافة إلى هذا، يستنتج الجابري أن مفاهيم الوحدة والاشتراكية والحرية هذه كانت تعزى إلى مجموعة متعددة متناقضة من القيم. والنتيجة النهائية هي ترك الفكر القومي العربي يسقط مع خطابه في تناقضات لا حل لها ويصبح خطاب نقائض[١٠٩]. غير أن الفكر القومي العربي هو أيديولوجيا تسعى إلى تحقيق نتائج ممكنة، ويميل بالتالي طبيعياً نحو تصميم نظرة تبني استنتاجاتها على مقدمات منطقية لمقدمة محددة؛ الفكر القومي العربي لا يعمل على نحو غير معتادٍ بالنسبة الى كل الأيديولوجيات؛ وهذا يفسر تأكيده على ما يراه أناس مثل الجابري ممكنات.

مع ذلك، فإن الجابري ـ حتى من خلال إقراره بأن أيديولوجيا ثورية مثل القومية العربية إنما ترمي إلى تحقيق الممكن أو المحتمل ـ يذهب إلى أن طبيعة هذا المحتمل هي المهم. فهو يعتبر أن المحتمل ملائم للأهداف الأيديولوجية فقط إذا كانت الظروف الموضوعية تسمح بها. وما يجعل إمكانية معينة مقبولة هو أنها

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٠٩) انظر المقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

«تستجيب أكثر للواقع وتتبع اتجاهه»[110]. وفضلاً عن الركون إلى الامكانات، يرى الجابري أن الفكر القومي العربي يفتقر إلى فهم الواقع، لهذا فإنه لم يكن قادراً على تحويل الواقع من أجل تحقيق أهدافه التي لا تزال محتملة[111].

ولا يدعم الجابري حجته بأدلة تفصيلية كافية؛ فهو يقصر دراسته لا على «التصنيف الأيديولوجي... ولا على التحليل الأيديولوجي للأفكار والتيارات، إنما على النقد المعرفي (الإبيستيمولوجي) للخطاب». ويتأثر تحليل الجابري باستخدام مجموعة مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو مناهج مختلفة؛ إنه يستخدم مفاهيم ماركسية وفرويدية وألتوسيرية وفوكدية. وهو يستخدم هذه الأدوات المفهومية في سياقات يعترف هو نفسه بأنها لا تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي[112]. إن إسهام الجابري في التيار النقدي للفكر القومي العربي معني أكثر بمبحث المعرفة (الإيبستيمولوجيا) منه بالأيديولوجيا. هو ليس معنياً بـ «ما يقوله النص بل بالكيفية التي بها يقول»[113]؛ وتبعاً لهذا فإن نوع الحجة التي يقدمها لا يعامل هنا باعتباره إسهاماً في الفكر القومي العربي في ذاته، فيمكننا أن نرى مغزى مجهود الجابري محاولة لفهم العقل الذي أنتج الفكر القومي العربي؛ لهذا فإنه يمثل التيار الجديد في الفكر القومي العربي، حيث يقال إن التركيز هو على العقل لا على التقاليد.

٣ ـ ماورائيات الهوية

كما بينّا في مكان سابق في هذا الفصل، تؤكد القومية العربية بقوة على مفهوم الهوية العربية والثقافة العربية. فالفكر القومي العربي التقليدي يرى في الهوية العربية مركز الجاذبية للعرب؛ يتصور أنها حافظت على نفسها سليمة طوال العصور، وصمدت لكل المحاولات الأجنبية لتصفيتها. وبما يتفق مع النظرية الألمانية في القومية الرومانسية، علق القوميون العرب قيمة عالية على الهوية، وكان هذا واضحاً في الرابطة التلقائية التي رأوها بين الهوية وبين تحقيق الوحدة السياسية.

كذلك رأى عالم الاجتماع اللبناني نديم البيطار في التعلق بمفهوم الهوية، في كتاب كرسه بأكمله لمسألة الهوية، ضعفاً رئيسياً في الأيديولوجيا القومية العربية. وهو ينتقد مفهوم الهوية باعتباره ذا طبيعة ميتافيزيقية. فالهوية عند البيطار مفهوم

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١١١) انظر المقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

يقوم على مغالطة علمية، خاصة حين يتطلع إلى وحدة سياسية تتحصن في أمة تتمتع بلغة واحدة[114]. ويذهب البيطار إلى أن التاريخ يبرهن على أن معظم اللغات المستخدمة الآن لم تكن من خلق الأمم أو الشعوب التي تحدثت بها، إنما تستخدم هذه اللغات شعوب مختلفة، وقد امتد استخدامها من شعب إلى آخر. وعلاوة على هذا، يوضح البيطار أن بعض الشعوب كانت تتخلى عن لغاتها وتقتبس لغات أخرى. والنتيجة التي ينتهي إليها البيطار هي أن إقامة رابطة بين لغة ما وهوية قومية مستقرة هي مغالطة علمية. والإصرار على هذه المغالطة يعني أن اللغة التي هي «روح شعب ما» يمكن التخلي عنها واستبدالها بلغة أخرى. لذلك، من شأن إقامة الحجة على أن شعباً ما يتخلى طائعاً عن روحه أن لا تتوافق مع هذا النوع من التصور المفهومي[115].

ويذهب البيطار إلى أن اللغات تتطور، والقول بأن لكل أمة سيكولوجيتها الخاصة يرقى إلى استخدام جواهر جامدة ثابتة، ويمثل فقط تفسيرات خطابية لا علمية. ويعتبر البيطار أن الفرضية القومية القائلة بأن اللغة هي روح الأمة ونفسها، هي مفهوم ميتافيزيقي يعوزه الدليل، ويستنتج ـ مستشهداً بمثال اللغة الإيطالية ـ أن هذه اللغة لم تخلق التاريخ القومي الإيطالي، إنما هو يرى بالأحرى أن اللغة الإيطالية كانت من خلق التاريخ القومي الإيطالي ونتيجة له. والاستنتاج الذي ينتهي إليه تحليله هو أن اللغة لا تخلق التاريخ أو القومية ولا تصنعهما، بل التاريخ والقومية هما اللذان يصنعان اللغات القومية[116].

ويصدر البيطار أحكامه على كثير من المفاهيم القومية العربية، التي يدينها بالمسؤولية عن تدمير محاولات تحقيق الوحدة في الوطن العربي، لأنها ترتبط بمفهوم الهوية. وهو يعطي أمثلة على هذه المفاهيم كما في منهج الفكر القومي العربي الذي أخذ في الاعتبار من أجل تحقيق الوحدة، ووضع التحرر السياسي شرطاً مسبقاً للوحدة السياسية. وهو يعتقد، بشكل خاص، أن غياب الوحدة هو من عمل هذا المفهوم، وهو مفهوم ميتافيزيقي يفرض شروطاً كما لو كان يحمل مضموناً وحدوياً، ويفرض ذاته في قفزة وحدوية نحو الدولة العربية الجامعة المتحدة[117].

---

(١١٤) البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ٢٩٨.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٣٠٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

يندد البيطار بهذا التيار الميتافيزيقي باعتبار أنه يجعل الفكر القومي العربي «لا يعرف كيف يقارب ويدرس الوقائع والظواهر الإجتماعية والتاريخية»[١١٨]. ويؤدي هذا به إلى «اختلاق نظريات عامة قبْلية (à priori) تبقى دائماً عقيمة» لأنها «تستعيض بمثل أعلى عام من الموضوع الحقيقي الذي يتعين عليها أن تفسره». ويفسر البيطار هذا النقص بأن يفترض أن الميتافيزيقا «بدلاً من الوقائع والظواهر وما تكشفه، أو ما يهيمن عليها من شواذ أو تشوهات، تفرض المثل الأعلى الخارجي في هذه الوقائع، كما لو كانت الوقائع لا تملك وجوداً موضوعياً». ومن ثم، ينظر البيطار إلى الفكر القومي العربي باعتباره فلسفة ميتافيزيقية تتجاهل التاريخ وتنفي تأثيراته في الهوية[١١٩].

والبيطار يتصف بالتشدد في إدانته للفكر القومي العربي الذي يستنكره لأنه «يصنع تصورات لا تمثل الواقع، وينطلق من هذه التصورات بدلاً من الاعتماد على الواقع». إن السمة المميزة لهذا الفكر المجرد هي كونه بصورة سافرة «منفصلاً عن الواقع الموضوعي وقواعده. . . وباستطاعة منتجه أن يقول ما يريد، أو ما يتصور او ما يلاحقه من مملكة الخيالات. وكل ما يحتاجه هو الخطابة، والجمل المنمّقة وخيال خصب جامح». وطبقاً لما يقول البيطار، فإن هذه الميتافيزيقا تستحق أن تلام على فشل الحركة القومية العربية في تحقيق أهداف قومية. فلقد تجاهلت أيديولوجيا القومية العربية الواقع وأساءت فهم الظواهر التي لا يمكن «تفسيرها في إطار النموذج الميتافيزيقي أو الديني»[١٢٠].

مع ذلك، فإن البيطار ليس معنياً بمسألة الهويات المتعددة في الوطن العربي. إن شاغله الرئيسي هو أن يبرهن على أن مفهوم الهوية ذاته هو حيلة تصورية غير ملائمة لدعم الوحدة العربية أو البرهنة عليها. وعلى الرغم من أن البيطار صريح في إدانته للفراغ الذي يجده في مفهوم الهوية، فإنه يهتم بمسألة الوحدة العربية، ويستخدم مقاربة تعتمد على ما يسميه «المسألة الوحدوية». ويذهب البيطار إلى أن الفكر القومي العربي قد أخفق في أن يأخذ في حسبانه وجود «قواعد وحدوية» يمكن أن تطبق على أي مخطط وحدوي قومي. وما لم تستخدم هذه القواعد التي ينسبها البيطار إلى توحيد قومي تاريخي مختلف ـ كما في إيطاليا وألمانيا والولايات

(١١٨) نديم البيطار، «الفكر الوحدوي: نقد عام،» **الوحدة**، العدد ٧ (نيسان/أبريل ١٩٨٥)، ص ٩ - ١٤.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٤.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٤.

المتحدة ـ تبقى القومية العربية قومية ميتافيزيقية[١٢١].

تقدم هذه المقاربة، التي يكرس البيطار لها معظم كتاباته، فهماً جديداً للقومية العربية والوحدة، فهماً يفصلها عن المفاهيم الشائعة في الفكر القومي العربي. ويستنبط البيطار نظرية من تجارب التوحيد في أوروبا والولايات المتحدة، ويذهب إلى أن الفكر القومي العربي يحتاج إلى نظريته في «المسألة الوحدوية» لكي يحقق هدف الوحدة العربية. ويمكن اعتبار هذه محاولة من جانب البيطار للابتعاد بالقومية العربية عن أخلاقيات الوحدة وربطها بما يمكن اعتباره سوسيولوجية الوحدة كما يراها واضحة في القواعد الوحدوية[١٢٢].

ويتميز إسهام البيطار في تركيزه على العوامل السياسية، مثل دور الإقليم القاعدة والقيادة الكاريزمية (شخصية السلطة) والمخاطر الخارجية للأمة في تحقيق وحدتها. وهو لا يولي أي أهمية للغة أو للثقافة في التشكل أو التوحيد القومي. وهو حين يفعل هذا إنما يرى اللغة والثقافة عاملين ثانويين يمكن تفعيلهما فقط إذا ما أدت العوامل الأساسية دورها[١٢٣]. وأياً كانت درجة أهمية وتميز إسهاماته، فإنها لا تعنينا الآن، ولكننا سنتناولها بشيء من التفصيل لاحقاً.

وإذا كان البيطار ينظر إلى هذه الأمور بمعايير عمومية، فإن الكاتب اللبناني إلياس مرقص يحاول أن يقدم نقداً محدداً يأخذ مسألة مركزية اللغة العربية مثالاً على الطبيعة الميتافيزيقية للفكر القومي العربي. فهو يأخذ بالاعتبار التأكيد على أن اللغة العربية «تعطي دوراً سحرياً في توحيد العرب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً»[١٢٤]. إن نسبة مكانة مقدسة للغة العربية تعني ضمنياً أن الأمة العربية هي «نوع من جوهر، وتبعدها بالتالي عن فكرة التكون والتشكّل»[١٢٥]. ويردد تحليل مرقص الفكرة التي يأخذ بها كثير من الماركسيين العرب، والقائلة بأن العرب لم يصلوا بعد إلى مرتبة الأمة، وإنهم أمة في حالة صيرورة أو في حالة تشكّل؛ إذ لا يزال مرقص وغيره من الماركسيين العرب يتمسكون بهذا المفهوم. فينتقد مرقص الفكر القومي العربي

---

(١٢١) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٣ - ١٤.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

(١٢٤) انظر مداخلة الياس مرقص في الحلقة النقاشية التي نشرت تحت عنوان: «نقد الفكر القومي (ملف)،» ص ٦٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

«لحصره فكرة التشكل في فكرة التعريب؛ أي في فكرة انتشار اللغة العربية وتبنيها من قبل الأقوام التي كانت تقطن هذا الوطن العربي التاريخي»[١٢٦].

وينطبق هذا نفسه على الاتجاه نحو ربط الثقافة باللغة، في حين يعتبر مرقص أن «الثقافة ليست ملحقة باللغة، لكن أيضاً ملحقة بالإنتاج، بعلاقة الإنسان مع الطبيعة، بالروح البشرية التي ليست مستنفدة في اللغات، وفي اختلاف اللغات»[١٢٧]. ومن الواضح أن مرقص يتبنى تحليلاً ماركسياً يعتبر اللغة والثقافة حصيلتين لأسلوب الإنتاج. لهذا فإنه يرى تبني اللغة والثقافة نواةً للأمة العربية أمراً غير مسموح به ما لم تكن لهذه الأمة مصالح اقتصادية مشتركة. وعدا ذلك، تبقى فكرة سطحية وميتافيزيقية، أو في أحسن الأحوال أمة في مرحلة التكوين. وقد انتقدت هذه الحجة على نطاق واسع في الدوائر القومية العربية. فالقوميون العرب يؤكدون أهمية التعريب ودوره التاريخي وأن الثقافة واللغة لا ينفصلان. وينتقد الكاتب المصري محمد أحمد خلف الله، إلياس مرقص لاعتباره اللغة مجرد «وعاء ثقافي للأمة أو للشعب، وبالتالي هي الأداة التي تميز بين أمة وأمة او بين شعب وشعب»[١٢٨]. ولا يرى خلف الله معنى للقول بنقيض ذلك ما دامت «الدولة القومية حدودها (هي) الحدود اللغوية»[١٢٩].

ويؤكد الكاتب المصري صفوت حاتم ما رآه نقاد آخرون في الفكر القومي العربي من طبيعة ميتافيزيقية. وهو يحدد موضع هذه الطبيعة في «أطروحات الوحدة، والقدر والأمة والجوهر»[١٣٠]. وعند حاتم أن هذا المضمون الميتافيزيقي لا يتضح أكثر مما يتضح في الفرضية والافتراض بأن الأمة العربية «ستبعث لتستلهم جوهرها السابق وتحيا من جديد»[١٣١]. وقد أدت هذه الفرضية بالقوميين العرب إلى أن يفترضوا «أن الوحدة تتجاوز الشك وأنها مؤكدة». ويذهب حاتم إلى أن الوحدة ليست رباطاً بالقدر أو بالتفكير المبني على الأماني، بل هي «فعل إرادة لا تقررها حتمية أو يمليها قدر»؛ وبهذا المعنى فإن الوحدة تقع داخل المجال الإنساني حيث لا توجد «قوة متفوقة تؤدي هذا الفعل الإنساني». إن نوع الفكر الذي يعتمد على أي قوة إلا

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٢٨) انظر مداخلة محمد أحمد خلف الله في: المصدر نفسه، ص ٦٧.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(١٣٠) انظر مداخلة صفوت حاتم في: المصدر نفسه، ص ٧٢.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

الإرادة الإنسانية هو فكر ميتاقيزيقي «لا يقدم منهجاً مباشراً أو إرادياً لتحقيق الوحدة العربية»[١٣٢].

أما عند المفكّر المغربي عبد الإله بلقزيز، فإن الفكر القومي العربي ليس حبيس هذا المفهوم عن الهوية فحسب. فعلى الرغم من وجود المكونات اللغوية والثقافية والدينية التي حافظت على الشعور بالوحدة حياً بين العرب، فإن المشكلة هي أن «الحديث عن الهوية هو ـ في الحقيقة ـ حديث عن المطلق، عن عوامل وراء الزمن»[١٣٣]. وهذه العوامل غير كافية لاعتمادها قاعدة للوحدة العربية، أو مكونات هيكلية لها. ولا يمكن أن تقوم دعوة القومية العربية على العوامل الثقافية ـ اللغوية للهوية. ويذهب بلقزيز إلى أن «الوحدة العربية تبررها بصورة جوهرية مصالح العرب في الحاضر والمستقبل»[١٣٤].

ويرفض بلقزيز الفكرة القائلة بأن الهوية ليست أكثر «مما هبط إلينا من ماضي العوامل الثقافية وغيرها من عوامل الحضارة. إن أي حديث عنها لا يكون أكثر من سقوط في فخ مفهوم مساوٍ»[١٣٥]. ويفضي هذا الفخ إلى تجاهل ديناميات التاريخ وتغيره، بينما «ينظر إلى الأزمنة على أنها مماثلة ومطابقة في حركة واحدة مطابقة مستمرة». ويذهب بلقزيز إلى أن إدخال مفهوم الهوية في أيديولوجيا قومية عربية هو «مصادرة لتاريخية التاريخ». وينتهي بلقزيز إلى أن هذا الوضع يزيد من تفاقم مشكلة التوجه الى الماضي في القومية العربية. إن إقامة فكرة الوحدة على هوية وعلى إعادة إنتاجها باعتبارها نظاماً ثابتاً هو «إقامة المشروع العربي برمته على عوامل الماضي»؛ وفي هذا الإسقاط تكون الهوية «حقيقة ماضية، لم تتأثر بالتغيير وتمتد إلى الحاضر». وهذا يجعل التصميم السياسي العربي مجرد «بنية أساسها الماضي»[١٣٦].

تماثل هذه الحجة تلك التي قدمها البيطار الذي يعتبر المفهوم العروبي للهوية مدمراً لأي احتمال لـ «مستقبل عربي، ذلك أنه يلغي أي تجديد جذري للماضي أو الحاضر»[١٣٧]. ويذهب البيطار إلى أن إقامة الهوية العربية على أساس وجودٍ مفترضٍ مسبقاً لمكوناتها سيكون انتهاكاً للعقلانية العلمية، وهو ينتقد مفصلة الهوية العربية

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(١٣٣) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن**، ص ٥٢.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.
(١٣٧) البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ٣٠٧.

وتقديم «روح» عربية تنطلق من جذور ممتدة في العصر الجاهلي، في البداوة، أو من عبقرية خاصة باللغة العربية، باعتبارها تفاهة غير مسموح بها. ويذهب البيطار إلى أن مفصلة هذه المقومات العقلية هي من قبيل جعلها «عاجزة عن التعبير عن العقل الحضاري الحديث أو عن التحقق بأي شكل مبدع خلاق على صعيد هذا العقل»[(١٣٨)].

يقول البيطار بصورة جازمة إن المستقبل العربي الجديد لن يكون في متناول العرب ما لم تتم إطاحة هذه الأسس الميتافيزيقية في اللاعقلانية للعقل العربي واستبدالها بمجموعة جديدة من «أسس عقلانية وعملية»؛ تلك هي الشروط التي يعتبرها البيطار حيوية لتحرير الفكر القومي العربي وتمكينه من لعب دوره في تحقيق الوحدة العربية. ويختتم البيطار إدانته للفكر القومي العربي بدعوة إلى إعادة بنائه، فيرى أنه «بما أن الوجود القومي لا يعني حتمية دولة الوحدة، وبما أنه ليس هناك من «ماهية» قومية تفرض هذه الدولة، وبما أن وحدة الشعور القومي تعود إلى خلفية تاريخية واحدة، وبما أن التجزئة تعني غياب هذه الخلفية واستبدالها بخلفيات متعددة تزداد تناقضاً مع الوقت، فإن استمرارها يعني ترسيخها والانزلاق في الأقلية النهائية التي لا يفيد ضدها آنذاك أي عمل وحدوي»[(١٣٩)].

ويفحص عالِم الاجتماع السوري برهان غليون آثار هذه الطبيعة الميتافيزيقية في القومية العربية، فيذهب إلى أنها أدت إلى أن يصادر «مفهوم الأمة الحديث، وأن يطلق العرب مصطلح الأمة التاريخي، الذي يعني تكوّن جماعة سياسية واحدة على أساس العقيدة والدين، في اللغة السياسية العربية المعاصرة، على عملية تكوين الأمة بالمعنى الحديث»[(١٤٠)].

ويرتبط جانب آخر من هذا الميل الميتافيزيقي بمعالجة الهويات الشعوبية التي يحط الفكر القومي العربي من شأنها لمصلحة هوية عربية شاملة. وفي إقامة الحجة على هدف إنجاز الدولة العربية الجامعة، يستند القوميون العرب إلى الفكرة القائلة بأنه ينبغي أن تقابل كلَّ هويةٍ سياسيةٍ هويةٌ ثقافية. ويرجع التركيز على هذا إلى الآثار التي تركتها التجربة الأوروبية في القومية العربية. ويعتقد غليون أن تطبيق هذا المفهوم يقصر عن إيضاح الفرق بين الدولة والأمة. وهو يدعو إلى مراجعة «النظرية القومية

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣١٠.

(١٤٠) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ٨٣.

الأوروبية التي استقى منها العرب والحركة القومية العربية، ومراجعة مفاهيمها، وفي مقدمتها علاقة القومية بالوحدة»(١٤١).

ولا يقر غليون بالرابطة التي تقيمها هذه النظرية بين الهوية الثقافية والهوية السياسية؛ إنه يرى أن هذه الرابطة تنطوي على خلط بين الأمة «كشعب له لغة وثقافة متميزتان، وهذا مستوى واحد للأمة، والأمة كدولة تضم هذا الشعب»(١٤٢). إن الدعوة إلى التخلي عن مفهوم بناء هوية سياسية على أساس الهوية الثقافية هو أمر جوهري جداً، حيث إن الهوية العربية تواجه ظهور هويات شعوبية مضادة للهوية العربية، ومتناقضة معها ومنافسة لها». إن هذه الهويات الشعوبية توطد شرعيتها وتصارع من أرضية مماثلة(١٤٣).

يتضح من المناقشات التي قدمناها أعلاه أن التأكيد الذي يُخص به مفهوم الهوية يعتبر من قبل النقاد تأكيداً ميتافيزيقياً وينكره التاريخ وتنكره السياسة العربية المعاصرة. ومن ثم يعد الفكر القومي العربي محكوماً بالفشل في أن يؤدي بالهوية الثقافية العربية إلى اكتساب هويتها السياسية في دولة عربية جامعة. إن اعتبار الأمة جماعة مستمرة، ثابتة، خالدة، تتجاوز التاريخ، قد مهد التربة لهيمنة هذا الميل الميتافيزيقي؛ فالتصور المفهومي الميتافيزيقي للهوية ساذج، وهو تنظير تبسيطي للتشكيل القومي الذي يضفي غموضاً على التطور التاريخي للعرب.

وختاماً، فإنه من الواضح أن مفهوم الهوية العربية قد تلقى انتقادات قوية جداً. وتشير كتابات مفكرين عرب كثيرين إلى هذا المفهوم باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً. كما أنه اعتبر معرقلاً لأي فهم سليم للعملية التاريخية ولعقائد المجتمع العربي. فكانت الرسالة الواضحة هي أنه ما لم يكن الفكر القومي العربي مستعداً للتخلي عن ميتافيزيقيته، فإنه سيبقى «أيديولوجيا متهافتة حاولت التوفيق بين المتناقضات وجميع المتعارضات»(١٤٤).

---

(١٤١) انظر مداخلة برهان غليون ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: «الوحدة وتحديات المستقبل: ما العمل؟ (حوار مفتوح)،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٠٨٣.

(١٤٢) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة،** ص ٩٥.

(١٤٣) انظر مداخلة غليون ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: «الوحدة وتحديات المستقبل: ما العمل؟ (حوار مفتوح)،» ص ١٠٨٤.

(١٤٤) تركي الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ١٣٠.

٤ ـ انحباس مع الدولة الجامعة: الدولة والمجتمع

كما استنتجنا في بدايات هذا الفصل، يفتقر الفكر القومي العربي إلى مناقشة معتبرة لمسألة الدولة بوصفها ظاهرة اجتماعية وسياسية وشكلاً من أشكال التنظيم. وكانت الإسهامات في هذه المسائل الدقيقة قليلة، ومتأخرة معاً. مع ذلك، فإن مسألة الدولة أو إقامة دولة تشمل العرب كافة تحت رايتها، مسألة مركزية جداً، وإن كانت لم تنل نصيباً كافياً من النقاش من حيث هي موضوع الفكر القومي العربي. ففي هذا الفكر ما يمكن أن نعتبره هوساً بالدولة العربية الجامعة على الرغم من حقيقة غياب أية تفصيلات حول شكل هذه الدولة المأمولة أو تنظيمها في الإسهامات المقدمة حتى الآن. ويفسر خير الدين حسيب هذا الانشغال العميق بالدولة الجامعة على أنه نتيجة التجربة التي اكتسبتها الحركة القومية العربية ونظم الحكم السياسية المرتبطة بها، وهي في الحكم. إنه «في مقابل تزايد قدرة السلطة (الدولة) القطرية العربية، كان هناك ضعف في المجتمع المدني عموماً»[١٤٥].

إن الفكر القومي العربي منشغل بمشكلة وطن عربي مجزأ. وقد رأى في تجزؤ العرب السياسي العائق الحقيقي للمجتمع العربي، وأملى هذا نوعاً من التفكير يركز على الدولة ويتجاهل المجتمع والعلاقة بينهما. من هنا كان الافتقار إلى أي تمفصل بشأن الديمقراطية أو حقوق الأقليات. هذا الانحباس داخل مفهوم الدولة الجامعة ظاهر في أن القسم الأكبر من الفكر القومي العربي موضوعه الوحدة العربية ويحتاج إلى تحقيقها. هذا الأمل وهذا الإحساس بالضرورة الملحة بشأنها يسيطران على القومية العربية التي تسعى إلى التحقق ولو على حساب الديمقراطية والمساواة[١٤٦].

هذا الانفصال بين الدولة الإقليمية القطرية والدولة العربية الجامعة، وبين الوحدة والتجزؤ، هو في المركز من الإسهامات في مسألة ماضي التنظيم السياسي العربي ومستقبله. وكأن معنى هذا إغفال «الجوانب الثقافية ـ الاجتماعية من الوحدة العربية، في حين أن الوحدة ليست مجرد مشروع لتجمع دستوري من الكيانات السياسية العربية في كيان فدرالي أو كونفدرالي، إنما هي اطار وتعبير عن حركة تكامل اجتماعي»[١٤٧].

---

(١٤٥) انظر مداخلة خير الدين حسيب ضمن المناقشات التي دارت حول: «النقد الداخلي،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ٢٧٨.

(١٤٦) انظر المقابلة مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(١٤٧) بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**، ص ١٠.

إن التأكيد على الجوانب السياسية يضع الدولة في المقدمة، ويدفع المجتمع إلى الهامش. ولا يمكن لهذا الوضع ـ حسب تعبير بلقزيز ـ أن يحقق هدف «صهر مكونات المجتمع العربي الذي يؤدي إلى تحطيم أسباب الانقسامات السياسية والمدنية»[١٤٨].

ويجد الكاتب المصري إسماعيل صبري عبدالله جذر هذا الانحباس داخل الدولة في أن الفكر القومي العربي استعار بلا تمييز من «تصور رأسمالي أوروبي للعلاقة بين الدولة والقومية»، وهو يقتفي أثر هذا التصور الخاطىء باستخدام غير مناسب لـ «المصطلح الفرنسي «Nationalité» لإعطاء معنيين: الانتماء إلى جماعة من الناس تجمع بين أفرادها وحدة الأرض واللغة والتقاليد والتطلعات، ما دامت تلك الجماعة تحافظ على وجودها أو تريد الوجود باعتبارها أمة، وكذلك الانتماء إلى دولة معينة، أو ما يسميه أهل القانون الجنسية»[١٤٩].

ومقاربة عبدالله في انتقاء الفكر القومي العربي، واستخدامه مفهوم الدولة، هي مقاربة ماركسية التوجه؛ فهو يرفض مبدأ «الربط بين القومية والدولة ويدعو إلى ربط بين الجنسية والحضارة»، ويذهب إلى أن «الدولة ـ الأمة ليست التعبير عن الأمة، بل هي الحضارة التي هي أقدم من الدولة». وهذا معناه القول بأن اللغة والأرض ليستا كافيتين لإثبات وجود أمة. ويؤكد عبدالله دور الزمن الذي يسمح لجماعة متحدة اقليمياً ولغوياً بأن تبني حضارة في أوسع معانيها. وتتجاوز الحضارة «مفهوم الثقافة (الإنتاج الفكري والإبداع الفني) لتشمل القيم والعادات والأعراف السلوكية والمشاعر، التي تخلق العاطفة الجمعية والرغبة في العيش معاً»[١٥٠].

ويفسر الكاتب المصري مجدي حماد هذا التأكيد على الدولة وأوليتها في الفكر القومي العربي بتطور نظام الدولة العربي. وهو يذهب إلى أن العرب عرفوا نظام الدولة كنتيجة لتجربتهم مع الدولة الاستعمارية. وقد رأى العروبيون تحقيق الدولة القومية هدفاً لهم عن طريق تحرير الدولة من الهيمنة الأوروبية. فكان تفكير العرب بشأن الدولة نتيجة، لا للعلاقة بين الدولة والمجتمع، إنما عبر «المواجهة العربية مع السيطرة الخارجية»[١٥١]. وكان معنى هذا أن التأكيد على الدولة لم يكن متصلاً بـ

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٤٩) اسماعيل صبري عبدالله، «الأمة العربية: الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط،» ورقة قدمت إلى: **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (ندوة)، ص ١٢٠.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢ و١٢٢.

(١٥١) مجدي حماد، «مقدمة،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١٧.

«تطور طبيعة السلطة الاجتماعية والسياسية وبنيتها». والنتيجة ـ كما يخلص إليها حماد ـ هي أن الفكر القومي العربي حرم من «فهم الجدلية التاريخية والاجتماعية للوحدة، وبالتالي امكانية فهم النزاعات والمصالح والرغبات المختلفة والمتفاوتة التي ينطوي عليها كل مجتمع وكل تجمع سياسي»[١٥٢].

مع ذلك، فإذا كان هذا ينطبق على الشطر الشرقي من الوطن العربي، فإن الاسهامات في الشطر الغربي كانت أقرب إلى فهم التاريخ في تقويمها لمسألة الدولة الإقليمية القطرية. وكما يذهب محمد جابر الأنصاري «فإن الوعي السياسي في المغرب العربي كان أقرب إلى الموضوعية التاريخية في نظرته إلى الدولة القطرية باعتبارها عملية توحيد وطني دون أن يعتبرها تجزئة، وبالتالي نقيضاً لهدف الوحدة الشاملة»[١٥٣].

إن هذا من قبيل القول بأن الدول الإقليمية القطرية في المغرب لا ينظر إليها باعتبارها دولاً من خلق إرادة أجنبية، بل هي دول تحققت بفعل صراع ضد الاستعمار الأوروبي. فقد كان يُنظر إلى بناء هذه الدول في المغرب بوصفه شرطاً مسبقاً للدعوة إلى الوحدة[١٥٤].

ويدافع بعض الكتّاب العرب عن الحجة القائلة بأن الدول الإقليمية القطرية هي في ذاتها أمثلة على التوحد[١٥٥]، وقد أقيمت ضد حالة من التجزئة المجتمعية. فوفقاً لبعض الكتّاب كانت إقامة حكومات مركزية في بلدان، مثل العربية السعودية وليبيا والعراق وسوريا ولبنان وتونس والجزائر والمغرب، خطوة مهمة نحو التوحد بالمعنى المجتمعي. كانت توحداً من حيث إنها أنهت أو خففت التعدد والمواجهات والتجزئة المجتمعية الذرية التي كان يعانيها معظم المجتمعات العربية منذ قرون[١٥٦].

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٥٣) الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، ص ١٧٩.

(١٥٤) من المقابلات التي أجراها المؤلف مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٦ ومع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦ ومع سعيد بنسعيد في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٩٦ ومع كمال عبد اللطيف في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(١٥٥) إن حجج هؤلاء الكتّاب معروضة في: الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي،» ص ١٢٩ - ١٥٨، وانطوان مسرة، «في مستقبل الوحدة العربية: الاعتراف بالولاءات التحتية: عامل توحيد أم عامل انقسام،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، السنة ١، العدد ١ (١٩٨٦)، ص ٣٧ - ٥٤.

(١٥٦) الأنصاري، المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٢٦. يقدم الأنصاري مادة تاريخية وسوسيولوجية لتأكيد وجهة نظره التي تنفصل عن وجهة النظر التقليدية للفكر القومي العربي بشأن الدول الإقليمية القطرية.

وهذه هي نقطة التأكيد في طروحات الجابري التي يرفض فيها وصم هذه الدول بأنها مجرد وحدات إقليمية انتقالية عابرة. وهو يذهب إلى أن هذا «لا يتطابق ولا يتمشى مع الخبرات الموضوعية والذاتية لغالبية المغاربة»[١٥٧]. ويؤكد الجابري أن هذه الكيانات السياسية ـ بغض النظر عن مدى النفور منها في المشرق ـ مقبولة تماماً ومعترف بها في المغرب؛ فالدول المغاربية لـم تكن نتاج إرادة خارجية. فقد كانت هناك قبل أن يصل الأوروبيون إلى البلاد. وبالتالي فإن بناءها واستعادتها في الزمن المعاصر قد اعتبرا في المغرب العربي «هزيمة لإرادة الاستعمار»[١٥٨].

إن الفكر القومي العربي حبيس داخل الدولة الجامعة؛ ولهذا فإن الدول العربية ذات السيادة تعد كيانات سياسية غير مشروعة لا تتطابق مع فكرة الأمة العربية. ويفضي هذا إلى تركيز على هذه المسألة لا على القيام بمحاولات لفهم العملية التاريخية التي أدت إلى هذا الوضع السياسي. إن الفكر القومي العربي يتميز بميل قوي إلى تقديم حجج تفصيلية تصب في قناة مسائل تتعلق بالدولة؛ إنه يرفض الدولة ولكنه فكرياً مشدود إليها. فالفكر القومي العربي، في سعيه لتقديم بديل لهذه «الدول ـ الأمم»، منغمس في تأكيد الدولة وهيمنتها مرة وأخرى في مناقشة لا نهاية لها.

لقد لقيت هذه المسائل اهتماماً من كثيرين من المفكرين العرب الذين حاولوا تحقيق توازن بين الحجج. فهم يرون ازدواجية في هذا الميل الذي يرفض، من ناحيته، الدول العربية كدول ـ أمم منكراً انتماءها القومي، ومن ناحية أخرى يدعو إلى دولة ـ أمة واحدة مأمولة على أساس «تجارب» مفتوحة للتساؤل. ويعتبر بلقزيز أن هذه الازدواجية تحصر المسألة في جانبها السياسي. فهي ترى في المسألة «مسألة سياسية يمكن تحقيقها إذا شاءت دولة قطرية أن تتخلى عن جزء من شرعيتها مقابل اتحاد أو تكامل مع دولة أخرى»[١٥٩].

ويذهب بلقزيز إلى أن هذه المقاربة لا تتجاوز مجالات الدولة. وبالتالي فإن «مجال تحقيق الوحدة هو الدولة كمجتمع سياسي بنخبه وصانعي القرار فيه. . . الخ». ويعتبر بلقزيز هذا الطريق في إرساء الوحدة على قواعد القيادة والنخبة طريقاً يستبعد أي رابطة ينبغي أن تقوم بين المجتمع ودولة الوحدة، ويعتقد ان هذا الطرح مسؤول عن

---

(١٥٧) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٩٢.

(١٥٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(١٥٩) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن**، ص ٥٣ - ٥٤.

فقر الفكر القومي العربي، وعن الافتقار إلى أي انفصال عن المجتمع، بينما «المجتمع المدني هو ـ أولاً وقبل كل شيء ـ شاغل الوحدة»(١٦٠).

إن الفكر القومي العربي يحرم المجتمع المدني من حقوقه ويسلمها للدولة ونخبتها. ولهذا أثره أيضاً في «تقليص حماسه للوحدة»، الأمر الذي يؤدي بالتالي إلى تحطيم الرابطة المهمة بين الوحدة والديمقراطية.. وفي حال انفصال الوحدة العربية عن الديمقراطية «ستصبح فعل قسر، وهذه الطبيعة القسرية لن تخفف أو تغير على الرغم من أنها تحمل هدفاً نبيلاً مثل الوحدة». ويرى المفكر المغربي أن الفكر القومي العربي التقليدي عاجز عن «الاعتراف بمعنى مثل هذا المجتمع ومضامينه ما دام يعاني من عيب ذاتي داخلي، خاصة عيب الخوف من الديمقراطية»(١٦١).

ويمكن أن نتبين مركز الدولة هذه تماماً في أي مراجعة للمؤلفات العربية المنشورة عن القومية العربية والوحدة العربية. إن مراجعة كهذه من شأنها أن تكشف عن أن أغلبية الإسهامات ذات التوجهات القومية العربية مركزة في الحقيقة حول مسألة الدولة القطرية أو العربية الجامعة، وكثير من الدراسات هي تفصيلات عن أصول الدولة الإقليمية القطرية وحقائقها وشرعيتها ومستقبلها(١٦٢). وتتناول دراسات أخرى التناقضات والمشكلات التي تواجه الدولة الإقليمية القطرية. والأثر الذي تحدثه في تحقيق الدولة العربية الجامعة المأمولة. أما سائر الدراسات فمكرس للمسائل التي تتصل بهذه الدولة العربية الجامعة المأمولة، وإن تكن تخلو من تفصيل عميق لمضمونها وتركيبها وشكل تحقيقها وطريقته.

إن ما يصدم هو غياب أية إسهامات مهمة تعالج مسائل المجتمع، وبقدر ما يتعلق الأمر بالفرد أيضاً؛ إذ يُظهر هذا الغياب كيف أن الفكر القومي العربي مأخوذ بظاهرة الدولة. وهذا أمر يمكن تفسيره ـ جزئياً على الأقل ـ بتأثيرات استخدام النظرية الكلاسيكية في القومية، حيث الدولة مركزية جداً بالنسبة الى التوحد القومي. ويفسر برهان غليون هذا بتأثيرات التجربة الأوروبية في القومية العربية. فهو يرى هذا تحويلاً للدولة ـ الأمة إلى معيار عالمي ورؤية لتاريخ الشعوب من وجهة

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

(١٦٢) الأمثلة على ذلك متعددة. انظر على سبيل المثال: وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، سلسلة العلوم الاجتماعية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ومسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦).

نظر أوروبية. وتتجاهل هذه الرؤية خصوصيات تاريخ الشعوب غير الأوروبية، وتتجاهل في الحقيقة خصوصيات المجتمعات الأوروبية ذاتها[(١٦٣)].

وعند غليون أن القومية العربية تعاني عيباً مفهومياً؛ فهي تعتمد على المفهوم الكلاسيكي للأمة. لهذا فإن غليون يرى أن إدخال هذا المفهوم في الفكر القومي العربي أدى إلى نتيجة عكسية. فقد استخدم للتدليل على الهويات القطرية بقدر ما كان العروبيون يسعون إلى استخدامه لدعم الدعوة إلى الوحدة العربية. ويخلص غليون إلى أن هذا يعني إخفاق الحركة القومية العربية في حل إشكالية المعضلة العملية لمطابقة بين التماهي الثقافي والتماهي السياسي[(١٦٤)].

وتبين إسهامات نديم البيطار موقفاً أكثر توازناً من مسألة الدولة؛ فحجته مبنية على علم الاجتماع والتاريخ، وهو يشغل نفسه بمسائل المجتمع والفرد. ويتبنى البيطار موقفاً مماثلاً حينما يمفصل دور الدولة في التشكيل والتوحيد القومي، ويؤيد ـ في دراسة كرسها لتحليل ما يدعوه القواعد الوحدوية ـ مركزية الدولة. ويستخدم البراهين التي قدمها رودولف روكر (Rudolf Rocker) القائلة بأن «الأمة ليست سبب الدولة، بل نتيجتها. فالدولة هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة»[(١٦٥)]. ويقرّ البيطار بأن هذا لا يعني ضمناً أنه حيثما تقم دولة واحدة تكن النتيجة أمة واحدة. «إن الدولة الواحدة لا تؤدي دائماً إلى خلق وحدة ثقافية لغوية تاريخية، أي قومية». إنه يؤكد أن الدولة «ضرورية لنشوء هذه الوحدة وترسيخها»[(١٦٦)].

هذا الخط الفكري واضح في تقويم البيطار القائل بأن الدولة هي العامل الأكثر أهمية في تحقيق القومية. ويفسر البيطار هذا بأن «الدولة كانت قاعدة الأمة والتشكيل القومي»، وبأن الانتماء إلى دولة واحدة هو «عامل أساسي في حياة كل قومية. فنحن نجد دائماً أن ذكرى دولة سابقة والطموح إلى الانتماء إلى دولة واحدة يميزان القوميات في هذا العصر الحديث»[(١٦٧)]. وحينما يتعامل البيطار مباشرة مع

---

(١٦٣) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ٩٩ - ١٠٠.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠١ و١٩٨ - ١٩٩.

(١٦٥) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٢٣. ويستخدم البيطار البراهين التي قدمها رودولف روكر في: Rudolf Rocker, Nationalism *and Culture*, translated by Ray E. Chase (New York: Covici - Friede, [1937]).

(١٦٦) البيطار، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤ و٦٦.

الفكر القومي العربي، فإنه يردد هذه الحجج. وهو ينصح أولئك الذين يسعون إلى الوحدة العربية بأن يضعوا في أذهانهم تفوق دولة الوحدة (الدولة الجامعة). ويرى البيطار أن العروبي والوحدوي هو الشخص الذي «يضع دولة الوحدة الثورية فوق كل شيء، يقيس بها كل عمل ثوري، كل خطوة ثورية، كل تحول، كل تكتيك ثوري ... الخ». ويذهب البيطار إلى أن الثوري العروبي الحقيقي «لا يقيس أي شيء في ضوء مقاييس ثورية مجردة، بل بقدر ما يؤدي ذلك الى الدولة الواحدة»[١٦٨].

وتؤكد المناقشة أعلاه أولية الدولة في الفكر القومي العربي. وقد لخص بسام الطيبي هذه الخاصية في الفكر القومي العربي على نحو يصف به الوضع على أفضل وجه. وهو يلاحظ محنة القومية العربية وسط الانفصال والتناقض الذي يضعه بين الدولة الإقليمية القطرية، والدولة العربية الجامعة، ويفسر المحنة بأن «الأيديولوجيا العربية الجامعة تتجه بالتحديد ضد مؤسسة دولة القومية في الوطن العربي. وبلغة أيديولوجيا الدولة القومية، فإن الدول العربية القائمة ليست موصوفة ولا مقبولة كدول قومية. لقد حطّ من شأنها ووصمت بأنها دولة قطرية. أما تعبير الدولة القومية، فمحفوظ للدول العربية الجامعة المرغوب فيها، التي يقال إن تحقيقها يبقى محبطاً بفعل مؤامرات غربية مزعومة. والأيديولوجيا العربية الجامعة ـ حتى وإن كانت تنفي وجود الدول القومية ـ هي حبيسة فكرة الدولة القومية»[١٦٩].

هذا الانشغال بمفهوم الدولة لا يتجاوز ـ مع ذلك ـ «التساؤلات الضيقة من نوع تلك التي تُعنى بالشرعية الدينية، أو اقتصاديات القطاع المؤمم، أو الدور الذي لعبه الاستعمار في تشكيل نظام الدولة العربي»[١٧٠]؛ فالدولة، كما يقدمها الفكر القومي العربي، ليست أكثر من سلطة. وهذا ـ كما يلاحظ غسان سلامة ـ ما يجعل الفكر القومي العربي خالياً من أي تحليل مناسب للدولة من حيث هي «فاعل في المجتمع ولعلاقتها مع المجتمع المدني»[١٧١].

والاستنتاج الذي يمكن استخلاصه هو أن الفكر القومي العربي كان قبل ثمانينيات القرن العشرين منغمساً بعمق في مناقشات ومداولات لا نهاية لها بشأن الدولة؛ إذ تسيطر المسائل المتصلة بالدولة ـ بين أمور أخرى ـ على إسهامات الفكر

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

(١٦٩) Tibi, «Redefining The Arab and Arabism in the Aftermath of the Gulf Crisis,» p. 136.

(١٧٠) Ghassan Salamé, «The Introduction,» in: Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, p. 15.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٥.

القومي العربي قبل ثمانينيات القرن الماضي. وهي تعبر عن ميل قوي نحو الدولة، والفصل بين الدولة الإقليمية القطرية والدولة العربية الجامعة يهمش «تحليلاً شاملاً للعلاقة القصوى بين الدول والمجتمعات المدنية»[١٧٢].

وستعرض الفصول التالية وتحلل إسهامات عقد الثمانينيات من القرن العشرين، بهدف رؤية كيفية تعامل الفكر القومي العربي في ذلك العقد مع مفاهيم أيديولوجيته، وكيف كان يمر بعملية تجديد. والهدف الأساسي من هذا هو إثبات ما إذا كانت هذه الإسهامات توفر دليلاً كافياً يدعم الفرضية القائلة بأن نموذجاً جديداً للفكر القومي العربي آخذ بالظهور. وستركز المناقشة في الفصول التالية على هذا الموضوع، وكذلك على تأكيد مقدمات النموذج الجديد الناشئ.

---

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٢.

الفصل الثالث

الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين: جدل النماذج القديمة والجديدة

يعكس النقد الذي عرضناه في الفصل السابق للفكر القومي العربي إدراكاً من جانب المفكرين العرب لنموذج جديد. وهذا النموذج الجديد مرئي بوصفه نموذجاً جوهرياً إلى حد أن الفكر القومي العربي قد يُعنى بالتغيرات التي طرأت على المنطقة؛ وهذا واضح بجلاء في ما يتصل بمسائل الأمة والعروبة والأقليات والديمقراطية. لقد بدأ الفكر القومي العربي يوجه نفسه إلى دروب جديدة كان في السابق يتجنبها حينما كان يغوص في رومانسيته الخاصة. وكان معنى هذا الحاجة إلى إعادة بناء الفكر القومي العربي. ومن شأن المساهمات التي ناقشناها هنا أن تعكس عملية إعادة بناء فكرية وأيديولوجية. ومن الواضح أن علاقة جدلية بين النموذج القديم والنموذج الجديد الناشئ هي علاقة متوترة جداً.

أولاً: جوهر الأمة العربية: الوحدة وسط الكثرة

١ ـ الهوية العربية الجامعة: إعادة نظر في وجهات النظر التقليدية

ظل السؤال عن الهوية العربية مركزياً في الفكر القومي العربي منذ بدايته. وخلال المواجهة مع الإمبراطورية العثمانية مال القوميون العرب إلى مفهوم جديد للأمة يبرر الانفصال عن الأتراك. وقد أدت الفكرة الأوروبية عن الأمة والحركة القومية في أوروبا إلى اختيار عززته ذكريات ماضٍ عربي كانت للعرب فيه إمبراطوريتهم الخاصة. مع ذلك، فإن فكرة الأمة العربية مرت بكثير من التطورات، وكانت للمفهوم اللغوي صيغ كثيرة: من المفهوم الأساسي والبسيط الذي أكد على اللغة باعتبارها المحدد الأوحد للهوية العربية، إلى المفهوم اللغوي العرقي الذي عبّر عن الرغبة في انفصال العرب عن الأتراك بسبب الفروق العرقية.

ويمكن تعقب المقاربة اللغوية ـ التاريخية حتى الفترة التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية. فهذه الفكرة عن الأمة العربية أقامت حجتها على أساس اللغة والتاريخ

المشترك اللذين ربطا العرب معاً. وكما أوضحنا في الفصل الثاني، وجد هذا التعريف التعبير الأمثل عنه على يد الحصري الذي قال: «إن اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية العربية وعمودها الفقري... والتاريخ هو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها»[١]. وقد اعتبرت المقاربة اللغوية أن السعي إلى بناء أمة قومية ليس من شأنه أن يضيف الكثير إلى الأمة. فقد كان هذا المفهوم دليلاً على تأثير النظرية الرومانسية الألمانية في القومية في أفكار القوميين العرب. وقد استمرت الحال على هذا المنوال حتى وقت إسهامات حزب البعث والناصرية. فقد اتخذ المنظرون البعثيون والقادة الناصريون من هدف تحقيق الوحدة السياسية العربية مركزاً لنظريتهم في القومية العربية.

واعتبرت الدولة العربية الجامعة التعبير السياسي للأمة. وهذه الفكرة التي أكدت اللغة والتاريخ والدولة كعوامل أساسية للأمة تبناها التيار الرئيسي في الفكر القومي العربي حتى الفترة التي يهتم بها هذا البحث[٢]. وكان معنى الاعتماد على هذا المفهوم صراعاً مع المفاهيم الأخرى التي أقامت الأمة إما على أساس الدين أو الأرض أو على مفهوم للأمة يحاول أن يقيم الأمم على أساس إقليمي على غرار مفهوم سوريا الكبرى. فكانت النتيجة معارك فكرية وسياسية بين أفكار العروبة الجامعة والنزعات القطرية والإسلامية والإقليمية.

وعلى وجه الإجمال، كان السؤال هو: كيف يمكن التوافق مع مسألة أمة لا دولة لها، وأمة لا يمكن تحقيقها بدون دولة، ودولة تحتاج إلى أمة. وقد خاض الفكر القومي العربي مناقشات لا نهاية لها[٣]. كان الهدف من إقامة دولة عربية جامعة تجعل من الأمة العربية أمة ناضجة في مستوى الدول القومية الأوروبية. فكيف أجابت إسهامات ثمانينيات القرن العشرين عن هذا السؤال عن الأمة؟

---

(١) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٢.

(٢) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، المشرف على الدراسة السيد يسين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٠٧ - ١٥٠.

(٣) ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤). يتعقب نصار كافة مفاهيم الأمة في الفكر العربي، ويقدم مسحاً عاماً للمفاهيم العربية الجامعة والإسلامية، والقطرية، والإقليمية للأمة، ولكنه - وبوضوح - يتوقف دون تناول الإسهامات التي تناولناها هنا.

٢ ـ المناقشات الجديدة: اللغة، التاريخ، التعددية، الدولة، والسوسيولوجيا

كانت إسهامات ثمانينيات القرن الماضي كثيرة ومختلفة، وبعض الإسهامات الجديدة كرر القديم، وبعضها عدّل أفكاراً سابقة بأن أضاف عوامل جديدة إلى تعريف الأمة أو تجاهل بعضها. وأعطت هذه الأفكار في تقرير نسبة الأمة مكانة بارزة إلى تعقيدات المجتمع العربي وتاريخه وسياساته، ولذلك طاولت تعريف الأمة العربية على نحو يتفق مع التطورات في البحث السوسيولوجي. ولهذا الأمر مغزاه، حيث إن عقد الثمانينيات عانى موجة شك في القومية العربية، والهوية العربية، وصعوداً في السياسات القطرية والإسلام السياسي.

ثمة نقطة انطلاق واضحة هي أن الإسهامات الجديدة لا تتجاهل مسألة الهويات المتعددة في الوطن العربي. وينظر غسان سلامة إلى الوطن العربي بوصفه تعدداً من الهويّات التي يتعلق الفرد بها. وتمتد هذه الهويّات على مساحة تشمل القبلية والطائفية والقطرية (الدولة) والهوية القومية العربية والهوية الإسلامية[٤]؛ وهذا ما يعقّد المسألة ويجعل فكرة أمة عربية قائمة فقط على هوية عربية واحدة فكرة مجردة تنفيها الوقائع.

هذه أيضاً حجة عليّ الدين هلال دسوقي الذي يرى مشكلة الهوية العربية والتحدي الذي تواجهه من الداخل ومن هويات أخرى، مشكلة مستمرة في الوطن العربي. ويذهب علي الدين هلال دسوقي الى أن هناك ثلاثة مستويات للهوية: المستوى الفردي، حيث يتماهى الفرد مع مجموعة ما لها نسق القيم الخاص بها؛ والهوية على هذا المستوى هوية سيكولوجية وترتبط بعملية التنشئة الاجتماعية (Socialization). ثم هناك أشكال التنظيمات أو الأحزاب السياسية، وهي مستوى التعبير السياسي الجماعي؛ وأخيراً هناك مستويات الهويات المؤسسية سواء اتخذت أشكالاً دينية أم أشكالاً قانونية[٥].

وعلى الرغم من أن مستويات الهوية الثلاثة هذه لـم يُقصد بها أن تنطوي ضمنياً على الطبيعة المتناقضة لجواهرها، فإن علي الدين هلال دسوقي يعتقد أن مأسسة الهوية لا تؤكد بالضرورة وجود هوية داعمة على مستوى قاعدي بدرجة الحدة ذاتها. إن إقامة مثل هذه المؤسسات يمكن أن تفهم بأنها محاولة لتعزيز هوية ما.

---

(٤) غسان سلامة، «الجامعة والتكتلات العربية،» ورقة قدمت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٧٧١.

(٥) انظر تعقيب علي الدين هلال على: المصدر نفسه، ص ٨١٥.

وبالمثل فإن إخفاق مشروعات سياسية على مستوى حكومي، أو ضعف التنظيمات السياسية المعبرة عن هوية ما، ليس من شأنه أن يعني ضمناً ـ وبالضرورة ـ أن الهوية التي تعبّر عنها ضعيفة على المستوى الفردي[٦].

واتفاق سلامة وعلي الدين هلال دسوقي بشأن وجود هويات متعددة هو في ذاته تطور في الفكر القومي العربي. على أن سلامة يذهب إلى أبعد من هذا بالقول بأن ميل الهويات إلى اتخاذ شكل مؤسسي على مستويات مختلفة يغيّر طبيعة السؤال الذي كان سائداً في القرنين الأخيرين من التاريخ العربي. فيتغيّر السؤال من سؤال عن الهوية الأساسية للفرد إلى سؤال هو مادة للسياسات اليومية؛ لهذا يصبح السؤال عن الهوية مرتبطاً بتأكيد الذات وتأكيد الهوية على حساب الآخرين.

وربما بدت مقاربة سلامة ـ إذا أخذت إلى أقصى مداها ـ منطوية ضمناً على القول بأن فكرة الهوية العربية تفتقر إلى الخصال اللازمة لاكتساب طابع مؤسسي. وعلى الرغم من أن في الإمكان اعتبار جامعة الدول العربية مؤسسة للهوية العربية الجامعة، فإنها جامعة لدول تمثل مؤسسات ذات هويات أخرى تنافس الهوية العربية الجامعة[٧]. ويؤيد دسوقي الهوية العربية الجامعة، وإن كانت تفتقر إلى مؤسسة، أو أن المؤسسة التي يمكن أن تعد معبرة عنها ليست فاعلة. إن هذه الحجة تدعم وجود أمة عربية قائمة على هوية عربية[٨].

وتذهب الأفكار التي يطرحها سلامة ودسوقي إلى أنه لكي تنبثق من الهوية العربية، من دون إقرار ملائم، أية أفكار مناسبة، فهذا من قبيل تجاهل الواقع. إن تأسيس الأمة على الهوية يناقض الحقائق التاريخية التي تجعل من مسألة الهوية ـ وبصورة حيوية ـ مسألة بالغة التعقيد؛ وهذا التعقيد واضح على الصعيد العربي الواسع. ومن الواضح أن الوقائع الاجتماعية والثقافية والعرقية والدينية والاقتصادية في كل دولة عربية، تحمل مزيداً من التناقضات التي تجعل من الصعب تحقيق توحيد عربي جامع قائم على فكرة أمة عربية وتترك معظم الدول العربية تعاني مشكلات تتعلق بالتكامل القومي. وقد أفضى هذا بسلامة إلى التساؤل عن شرعية الإصرار على وجود أمة عربية وتوحيدها في دولة قومية واحدة[٩].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨١٥.

(٧) سلامة، المصدر نفسه، ص ٧٧٣.

(٨) انظر تعقيب علي الدين هلال على: المصدر نفسه، ص ٨١٥.

(٩) غسان سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ٤٧٦.

يشير ما تقدم إلى أن المفكرين العرب يبحثون عن نظريات جديدة يمكن أن تفسر تنوع الهويات أو تعددها؛ وهذا أمر مهم جداً لأن الإيمان بأمة عربية واحدة لا يخفي وجود انقسامات على المركز. وهذا أمر تؤيده دراسات تبين تعدد الهويات في الوطن العربي[10]. وهذه ظاهرة قد لا يساعد المفهوم الأوروبي عن الأمة على تفسيرها، حيث إن العرب مؤلفون من شعوب وجماعات أو مجموعات كثيرة تتميز كل من الأخرى وإن كانت بينها سمات مشتركة وتتماهى مع ثقافة ولغة عربيتين.

أدت هذه التعددية إلى أن يستنتج جورج قرم «مدى تضليل الصورة السطحية عن مجتمع عربي متماسك متجانس ذي شخصية عامة»[11]، أن العملية التاريخية والماضي العربي السابق على الإسلام «يكشفان عن وجود عوامل تجزئة قوية كانت شاهداً على وجود أنواع متباينة من الخصائص المحلية»[12]. ويعني هذا ضمناً أن الأمة العربية تقوم على التعددية، ولهذا فإن التساؤل عن هويتها لا يمكن أن يحل إلاَّ إذا «استعاد المجتمع العربي تاريخه بأسره»[13].

٣ ـ الأمة العربية: مفاهيم قديمة وجديدة

تشهد إسهامات ثمانينيات القرن العشرين على الجهود النظرية والفكرية التي بذلها الكتّاب العرب على الموضوع والتي كان الفكر القومي العربي يفتقر إليها بوضوح. وتركز الإسهامات الجديدة على الجوانب التاريخية والسوسيولوجية للأمة والهوية. ومن المفيد أن نقدم بعض هذه الإسهامات لإظهار التغيرات في طبيعة الفكر القومي العربي.

ولعل من المفيد في رصد التغير أن نبدأ بإسهام عصمت سيف الدولة في مناقشته لطبيعة الأمة العربية؛ لأن عصمت سيف الدولة واحد من الجيل القديم من القوميين العرب، وكان معاصراً لعبد الناصر ولعفلق. ويساعد هذا في تقويم الكيفية التي أثرت بها التغيرات في الوطن العربي في آرائه؛ إذ يبني سيف الدولة فكرته عن الأمة على ما يراه دوراً وظيفياً لأي تشكيل اجتماعي أو وحدة بنيوية. ويذهب سيف

---

(١٠) هذه الدراسات باللغة العربية هي سمة من سمات عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. ومن أمثلتها الدراسات التي نفذها سعد الدين ابراهيم عن الأقليات وأعمال مركز ابن خلدون للتنمية في القاهرة حول الأقليات والطوائف.

(١١) جورج قرم، **انفجار المشرق العربي: من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢١٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

الدولة الى أن أي «تشكيل اجتماعي مثل الأسرة أو العشيرة أو القبيلة أو الأمة إنما يقوم لأنه يحقق وظائف معينة ويتحدد بقاؤه بمدى كفايته... وكل وحدة بنيوية من هذه تقوم لتؤدي واجب تحقيق وإتاحة حاجات معينة لـم تستطع تحقيقها الوحدات السابقة»(١٤).

لهذا، فإن الأمة «تنجز قدراً ما من الاحتياجات أكبر من تلك التي تستطيع تلك القبائل أن تنجزها... إن عملية تكوين الوحدات الاجتماعية من أجل إنجاز احتياجات، تتطور دائماً مع ظهور الحاجة إلى بنى جديدة لإنجاز حاجات متزايدة». لهذا فإن الأمة هي مجرد خطوة على طريق هذه العملية الانتقائية. ويرى سيف الدولة أن «التقدم البشري مفتوح لظهور تشكيلات اجتماعية أكثر تقدماً وتطوراً. وستتجاوز الأمة هذه التشكيلات نفسها استجابة لنمو الحاجات»(١٥).

ويولي سيف الدولة أهمية لـ «الأرض المشتركة كعامل ضروري حتى تستطيع مجموعة بشرية تشكيل أمة. فالعيش على أرض معينة يجعل بالإمكان تحقيق احتياجاتهم المشتركة التي تعمل كحافز لتطوير البنية السليمة، وهي في هذه الحالة الأمة، من أجل إنجاز حاجاتها»(١٦).

هذه مقاربة جديدة تماماً للأمة لم يعرفها الفكر القومي العربي من قبل. ولا يولي سيف الدولة أي أهمية لعامل اللغة أو وحدة الحياة الاقتصادية، لأن هذه العوامل ـ في رأيه ـ ليست خاصة بالأمة، ويمكن أن تكون متاحة لمجموعات بشرية مثل القبائل(١٧).

وتقوم وجهة نظره على أن الأمة العربية ليست خالدة ولن تعيش إلى الأبد. وحينما «تستنفد الأمة العرَبية ـ كوحدة وظيفية بنيوية ـ قدراتها على تحقيق التقدم، فإن الشعب سيمضي إلى علاقات هوية جديدة»(١٨). ويبحث سيف الدولة في التاريخ العربي منذ ظهور الإسلام، ويشير إلى سنة ٦٢٢ حينما «بدأت الأمة العربية

---

(١٤) من مقابلة أجراها المؤلف مع عصمت سيف الدولة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ط ٢ (تونس: البراق للنشر، ١٩٩٠)، ص ١٥.

تتشكل في رحم أول مجتمع (شعب) صنعته الثورة الحضارية الإسلامية. لقد ولدت فيه وتحققت كأمة عربية»[١٩].

إذاً فالأمة العربية هي من صنع الإسلام، وبالتالي فإنها ما كان يمكن أن تتشكل لولا «تصادف العاملين في الحقبة التاريخية ذاتها: الإسلام باعتباره ثورة حضارية قادرة على الخلق والتقدم، والشعوب التي لم تكن قد تطورت إلى أمم، وبالتالي كان ممكناً له تطويرها وإعادة خلقها»[٢٠].

مع ذلك، فهذا لا يعني ضمناً تآلف هذا الأمر مع مفهوم الأمة بالمعنى الإسلامي، إلاً أنها ليست ـ بالمثل ـ مجرد امتداد للشعوب التي انصهرت في بوتقتها[٢١]. هذا النوع من التنظير بشأن الأمة العربية يختلف كلية عن ذلك الذي كان يقدمه الفكر القومي العربي التقليدي. فقد كان الفكر القومي العربي التقليدي يذهب إلى أن الأمة العربية سابقة على الإسلام وأن دور الإسلام تمثل في أنه عهد إليها رسالة جديدة.

ويرى سيف الدولة أن الإسلام جعل من العرب أمة، وأن العلاقة بين الاثنين هي علاقة عضوية[٢٢]. وهذا أيضاً يعني رفض وجهة النظر القائلة بأن الإسلام هو الدين القومي للعرب وتراثهم. فسيف الدولة يعتبر هذا خطأ تماماً حيث إن الأمة العربية لم تكن قد وجدت قبل الإسلام. وإذا مضينا على هذا الأساس يتّضح أن سيف الدولة لا يعتبر الأمة «مفهوماً أو تصنيفاً لغوياً أو ثقافياً أو تاريخياً». فالأمة واقع موضوعي؛ إنها «مجتمع له حضارة متميزة لشعب معين مستقر على أرض خاصة به، وهذا الشعب قد تشكل عبر تاريخ طويل مشترك»[٢٣].

كذلك يقدم سيف الدولة مفهوماً للدولة مبنياً على فكرة الوظيفية التاريخية ذاتها. فقد تشكلت الدولة لأن تنسيق النشاطات بطريقة متكاملة يحتاج إلى تنظيم. والدولة هنا ليست غاية في ذاتها، ولا تقف هذه العملية الوظيفية الارتقائية لتشكيل الدولة عند تحقق الدولة. إنها تتيح ظهور أشكال جديدة أخرى من التنظيم. ويطبق سيف الدولة هذه المقارنة على المثل الأعلى العربي الجامع، فيعترف بأن تحقيق دولة عربية

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٣) من مقابلة مع عصمت سيف الدولة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

ليست شرطاً لتحقيق الأمة العربية، «والأمة هي واقع تاريخي ومنجز لا يحتاج إلى شيء». مع ذلك، فإن الدولة العربية الجامعة تصبح ضرورة للشعب العربي لأنها «تضع في متناولها قدرة التقدم السياسي والاقتصادي والاجتماعي التي تتجاوز تلك المتاحة في ظل حالة التجزئة»[٢٤].

يمكننا أن نرى أن هناك ابتعاداً قوياً عن الفكر القومي العربي الرومانسي التقليدي. فالتأكيد هنا ليس على شرعية الدولة وضرورتها لتحقيق الدولة القومية، بل هو على الوظائف التي يمكن لتلك الدولة أن تؤديها لتحقيق التنظيم. وهذا يأخذ التحليل بعيداً عن مجال الأمة الثقافية اللغوية إلى مجال الأمة السياسية، ومن السوسيولوجيا الثقافية إلى السوسيولوجيا السياسية. وهنا تكمن أهمية مساهمة نديم البيطار.

يعرِّف نديم البيطار ـ سوسيولوجياً ـ الهوية القومية بأنها «مجموعة من الخصائص المميزة لشعب أو أمة في مرحلة تاريخية معينة»[٢٥]، ويعتبر الشعب والأمة فئة واحدة والهوية فئة أخرى. مع ذلك، فإنه يتتبعهما كليهما في التاريخ. وهذه الخصائص ليست دائمة؛ فهي ـ شأنها شأن الهوية ـ «نتاج تاريخ، وفي عملية تغير مستمر»[٢٦]. وهذا المفهوم للهوية هو ما يدعوه البيطار المفهوم السوسيولوجي. وهو يضع هذا المفهوم على النقيض مع ما يصفه بالمفهوم الميتافيزيقي للهوية القومية الذي يعرّف الأمة أو الشعب بجوهر ثابت مستمر معزول عن تأثيرات الملابسات التاريخية[٢٧]. وبتطبيق هذا المفهوم يمكن فهم الأمة بمعايير «عوامل دينامية للتاريخ مثل.... الأزمات والصراعات السياسية والتصورات الأيديولوجية، الخ...»[٢٨]، ومن ثم فإن للهوية القومية طبيعة متغيرة.

ويعرِّف البيطار الهوية القومية بأنها «مجموع طرق التفكير والشعور والسلوك التي تتطابق بصورة نسبية، والتي لها سيطرة أو هيمنة محدودة ونسبية في حقبة تاريخية معينة»[٢٩]. فكيف يفسر الحالة العربية بأبعادها الموحّدة والمجزئة؟ يأخذ البيطار بعين الاعتبار العلاقة بين الأمة ودولتها[٣٠]. وهو أيضاً معني للغاية بتأكيد الدور

(٢٤) المصدر نفسه.
(٢٥) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٢٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢ و٢٨٨.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
(٣٠) نديم البيطار، **جذور الإقليمية الجديدة، أو العمل الوحدوي والتخلف العربي**، الدراسات الاقتصادية والسياسية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ١٩ و٦٨.

الذي تلعبه اللغة في تشكيل الأمة العربية[٣١]. مع ذلك، فإنه يضع موضع التساؤل القول بأن الأمة أقدم من الدولة، ويشكك في شرعية اللغة عاملاً قومياً حاسماً. ويتشكك بالتالي في أنه يتعين على أمة مجزأة أن تصبح موحدة سياسياً. فليست الدولة المحصلة النهائية للأماني القومية، ولا هي ما تمس الحاجة إليه لإتمام الوجود القومي. وعلى النقيض من المقاربة اللغوية للقومية، يعتبر البيطار اللغة نتيجة لتوحد قومي سبقها. ويوحي هذا بأن ظهور الدولة هو الذي يفسر الظاهرة القومية. فالعامل المحدِّد في التكوين القومي هو الدولة. ويتفاعل هذا العامل السياسي عندئذ مع عوامل أخرى، مثل اللغة أو الأرض، في صنع الأمة. إن الأمم، باعتبارها وحدات لغوية وثقافية وتاريخية، لا تصبح أمماً ما لـم تكن من أجل الدور الحاسم الذي تلعبه الدولة[٣٢]. وربما تكون اللغة قد سبقت الدولة بوقت طويل، ولكن الدولة هي العامل المحدِّد والحاسم الذي يرسم حدود اللغة واستخدامها[٣٣].

وينطبق الأمر نفسه على الثقافة. فالثقافة والتاريخ المشترك ما كان يمكن أن يتحققا في كيان قومي من دون دولة تجعل حياة الشعب تجربة يومية: «إن الخضوع لدولة واحدة... يفرض على الشعب مصيراً يميزه من الشعوب الأخرى... إنه يخلق تنظيمات وأجهزة تجعل وحدة الشعب تجربة محسوسة»[٣٤].

يتضح أن البيطار لا يولي أية قيمة للاقتصاد أو الجغرافيا أو السيكولوجيا، حيث إنها تفسر الأمة باعتبارها تغيراً دينامياً لفئة اجتماعية وتاريخية باستخدام عوامل ثابتة مثل الجغرافيا[٣٥].

إذاً، كيف يفهم مسألة التوحيد القومي السياسي؟ كيف يرى أرض أمة وهي مقسمة بين دول كثيرة كما هي حال الأمة العربية؟ هنا تظهر المشكلات في نموذجه الذي يمكن أن يتناقض مع توجهه العربي الجامع؛ هذا لأن الدولة التي تؤدي دور تكوين الأمة هي إما دولة وحدوية، وإما أنها ليست كذلك. والدولة الوحدوية هي تلك التي يعرّفها بأنها حجر الزاوية في عملية التشكل القومي: «الدولة التي خلقت الأمة»[٣٦]، أما الدولة غير الوحدوية فتشير إلى «الأغلبية الساحقة من البلدان المستقلة

---

(٣١) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٣٢) البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٦ - ٦٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٦ - ٦٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ - ٢٤٩.

(٣٦) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٢٣.

حديثاً التي صنعت الدولة أولاً وهي تحاول الآن أن تبني الأمة عن طريق الدولة»[٣٧].

وحيث إن النموذج الأول مركزي في اهتمامات البيطار، فإن المسألة هي: كيف تخلق الدولة الوحدوية الأمة؟ إنها الطريقة نفسها التي بها تصبح هذه الدولة قوية محيطة بالكل حتى تكون قادرة على تنظيم المجتمع والسيطرة عليه. ولكن مرة أخرى: كيف يتم الوصول إلى هذا النوع من الدولة؟ كيف تتحقق الوحدة السياسية بين وحدات سياسية مستقلة كل منها عن الأخرى، كما هي الحال في الوطن العربي؟ إن البيطار منشغل جوهرياً بهذه المسألة. إنه ينتقد الفكر القومي العربي لأنه لا يملك نظرية أو مقاربة للوحدة. وهو يقدم نظرية تكشف عن قواعد أساسية تحكم عملية الوحدة. فالوحدة لا تتحقق ما لم تكن هذه القواعد متاحة إلى جانب العوامل الذاتية للإرادة الإنسانية[٣٨].

أما وقد حللنا بعض الإسهامات التي تتناول مسائل الهوية والأمة والدولة، فإننا نمضي بالمناقشة الآن نحو إسهامات تحاول أن تقدم مقاربة شاملة لهذه المسائل. إن الإسهامات التالية لإسماعيل صبري عبدالله وسمير أمين وفوزي منصور، تقدم مقاربة تؤكد على تصور حضاري للأمة. ويتميز إسماعيل صبري عبدالله في هذه المقاربة. فعلى الرغم من كونه ماركسياً مخضرماً، فإنه يحاول أن يقدم تحليلاً متحرراً من الجمود العقائدي الستاليني. فهو يؤمن بأمة عربية ولا يقبل الزعم القائل بأن العروبة قد ماتت منذ العام ١٩٦٧. إنه يؤمن بأن الأمة العربية حية اليوم مثلما كانت في أي وقت مضى[٣٩].

إن الأمة في فكر اسماعيل صبري عبدالله من حيث هي مفهوم تاريخي «تتكون عبر فترة زمنية طويلة وتتطور معالمها وتتغير أحوالها مع مسيرة التاريخ»[٤٠]. وما يحاول أن يبرهن عليه هنا هو أن الأمة ليست مفهوماً ماضوياً: «إن القومية وحركة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٨) يخصص البيطار كتاباً بأكمله لتفسير «أطروحته الوحدوية» والقواعد التي تحكم «ظاهرة» التوحد طوال التاريخ. والتي يمكن استخدامها لتحقيق الوحدة العربية. انظر: المصدر نفسه، والبيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ١١٣، ١٩٩، ٢٩٨، ٣٠٣ و٣٠٩.

(٣٩) من مقابلة مع اسماعيل صبري عبدالله في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

(٤٠) اسماعيل صبري عبدالله، «الأمة العربية: الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط،» ورقة قدمت إلى: **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ١٠٩.

التاريخ في الماضي والحاضر والمستقبل مرتبطتان متداخلتان لا يمكن فهم أيهما دون النظر في الأخرى»[٤١]. وعوامل الأمة هي: جماعات متفرقة ـ مستقرة أو متنقلة ـ تجمع بينها في فترة تاريخية محددة مصالح تقتضي تحالفها وائتلافها»[٤٢].

يقوم هذا المفهوم على الفرضية القائلة بأن الأمة ظاهرة قديمة على الرغم من المظهر الحديث للقومية. من هنا فإن عبدالله ينتقد المقاربة اللغوية للأمة العربية، ويذهب إلى أن اللغة لا تستطيع أن تصبح متحدة كاملة ما لم يكن هناك «ذلك المكان الذي تستقر فيه الأمة»[٤٣]. فإذا كانت اللغة بالتالي مهمة للتواصل، فإن «الأرض والإنتاج والتبادل اللذين يتمان عليها هما الأساس المادي لوجود الأمة». مع ذلك، فإن من الجوهري لتحقيق الأمة أن «يتاح وقت كاف للجماعة الموحدة، في اللغة وفي الأرض، لبناء حضارة بالمعنى الواسع للكلمة». ويشمل هذا أيضاً «القيم والعادات وقواعد السلوك والأحاسيس التي تصوغ الوجدان العام، وبالتالي الرغبة في العيش المشترك»[٤٤].

الأمة هي إذاً «جماعة من الناس يعيشون على أرض متصلة؛ ينطقون بلسان واحد؛ كونوا تاريخياً حضارة مشتركة ويرغبون في العيش معاً لتحقيق مصالح مشتركة»[٤٥].

أما الحديث عن مصالح مشتركة، فإنه لا يعترف بمفهوم ستالين عنه. فعبدالله يعتبر أن مفهوم ستالين عن المصالح الاقتصادية المشتركة ينطبق فقط على المصالح الفعلية الحقيقية لا على المصالح الممكنة[٤٦]. لهذا فإن العرب أمة على الرغم من تجزئة مصالحهم. والحال كذلك لأن وحدة السوق فعل إرادي والمصالح المادية للجماهير «تجد في التوحيد أعظم الفرص لتصبح حقيقة»[٤٧].

لكن إذا كانت الحضارة المشتركة تعني وجود أمة، فهل يعني هذا ضمناً دولة قومية واحدة؟ يجيب إسماعيل صبري عبدالله بالنفي، ويذهب إلى أن ليست ثمة حتمية تاريخية تربط بين الأمة والدولة. الأمة هي نتاج حضارة. وتصبح الدولة شكلاً

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٤٦) من مقابلة مع اسماعيل صبري عبدالله في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.
(٤٧) عبدالله، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

لتنظيم الأمة سياسياً فقط حينما تؤمن أغلبية الأمة بأن «الوحدة تحت راية أمة واحدة تجلب مزايا وتخلق مصالح مادية وغير مادية»[٤٨]. ويحدد عبدالله الخطوط العريضة لفكرة الأمة العربية باعتبار أنها تشكلت «عبر قرون طويلة منذ ظهور الإسلام وانتشار العرب في الأمصار، تم خلالها تكوين حضارة مشتركة عمادها وحدة اللسان، ولكنها أيضاً تشكل نسقاً مشتركاً من القيم والعادات وقواعد السلوك والحس الجمالي ارتبط تاريخياً بمصالح مشتركة، وكان ثمرة تأليفية مركبة لتمازج الشعوب التي استعربت ولمخالطتها مادياً أو فكرياً لشعوب أخرى لم تستعرب وإن أسلم بعضها»[٤٩].

وواضح أن هذا يؤكد أن الإسلام كان القوة الدافعة وراء تحول العرب من قبائل صحراوية مبعثرة إلى أمة. وهذا رفض صريح للأطروحة القائلة بأن هناك أمة عربية في عملية تكوّن وهي التي لا يزال بعض الماركسيين العرب يتشبثون بها. إذاً فالأمة العربية أمة قديمة تدين للإسلام بوحدتها، حيث لعب الإسلام الدور الجوهري في بناء الحضارة العربية وصون اللغة العربية. وحينما يوجّه إسماعيل صبري عبدالله انتباهه إلى مسألة الوحدة العربية، فإنه يؤمن بأنه لا ضرورة لبناء دولة قومية عربية جامعة. إن الحاجة الماسة الملحة الآن هي التقدم والتنمية. والطريق إلى أي شكل لوحدة عربية ينبغي أن يبدأ «بخلق ودعم القوى الاجتماعية التي تتصور الوحدة ضد مصلحتها»[٥٠]. ويعطي هذا فسحة كافية لتعدد الأوجه الواضح في الوطن العربي. ويتفق هذا مع طبيعة الحضارة العربية التي «جمعت تنويعات وقطريات»[٥١].

على الرغم من هذا التغير في مواقف ماركسيين عرب مثل إسماعيل صبري عبدالله، فإن ماركسيين عرباً آخرين، مثل فوزي منصور وسمير أمين، لا يزالون يرون أن الأمة العربية هي في سيرورة تكوين. إنهم يعتقدون أنه على الرغم من أن الأمة العربية تكونت في الماضي، فإنها كانت قد فقدت ذاتها في زمن لاحق، وهي الآن تمر عبر سيرورة تكوين مرة أخرى[٥٢]. وعلى الرغم من أنهم يرفضون مفهوم ستالين عن عامل السوق المشتركة، فإنهم لا يزالون يرددون صدى هذه

---

(٤٨) من مقابلة مع اسماعيل صبري عبدالله في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(٤٩) عبدالله، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٥١) من مقابلة مع اسماعيل صبري عبدالله في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(٥٢) من مقابلة أجراها المؤلف مع فوزي منصور وسمير أمين في القاهرة بتاريخ ١ أيار/مايو ١٩٩٥.

الأطروحة[٥٣]. ويذهب منصور وأمين إلى أن لا وجود لأمة عربية الآن حتى وإن كانوا يقدمون نوعاً مختلفاً من التفسير. ومن الواضح أن أمين ومنصور معنيان بإصلاح الماركسية، وهما لهذا يعتبران مفهوم ستالين غير ملائم، لا لأنه ينكر كون العرب أمة، بل لمجرد أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن تطبقه الماركسية في تفسيرها للتاريخ العربي[٥٤].

ينطلق فوزي منصور من الفكرة القائلة بأن الأمة هي «تصنيف تأريخي» للإيحاء بأن أمة ما يمكن أن تتكون بإحدى طرق ثلاث:

في الطريقة الأولى تتكون أمة حول مصدر طبيعي مهم، على سبيل المثال نهر عظيم. ويكون وجود سلطة مركزية مطلوباً من أجل الاستغلال الكامل لإمكانياته ولفرض تعاون طوعي أو قسري بين أولئك الذين تعتمد حياتهم على هذا المصدر، كما هو حال مصر في علاقتها بنهر النيل.

وفي الطريقة الثانية تتكون أمة «نتيجة لعملية تفاعل تغاير وتكامل قطاعي وجغرافي». وتكون هذه نتيجة تطبيق مبدأ تقسيم العمل الذي يعمل داخل منطقة محددة سياسياً واجتماعياً تحديداً جيداً في ظل رأسمالية ذات حكم ذاتي، كنقيض لرأسمالية مستقلة. والمثال الكلاسيكي لهذا هو تكوين الأمم الحديثة في أوروبا الغربية.

هذه المقاربة لا تستبعد ـ مع ذلك ـ أهمية ما يدعوه منصور «الشروط المسبقة، مثل وحدة اللغة والاستقرار على أرض والثقافة المشتركة»، ولكن هذه الشروط ليست كافية بذاتها لصنع أمة ما لم ينشطها العامل الاقتصادي.

أخيراً، فإن أمة يمكن أن تتكون بطريقة ثالثة «إذا أتيح زمن كاف، نتيجة عملية التغاير والتكامل التي لا تُدخلها قوى السوق إنما يُدخلها تخطيط مركزي اقتصادي واجتماعي عقلاني ومتوازن. هذه الطريقة الأخيرة في تكوين الأمة افتراضية، إلاّ أن منصور يعتبرها النموذج المناسب لتكوين أمة عربية. وفيما يقترح

---

(٥٣) من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن قسطنطين زريق، وهو عروبي ليبرالي بارز، يتمسك بفكرة الأمة العربية في حالة سيرورة. مع ذلك فإن مقولته هي أن العرب لم يمروا بعد بسيرورة مماثلة لتلك التي مرت بها أوروبا. وإلى أن يتطور العرب، عبر العقلانية والعلم والحداثة، فإنهم لم يحتفظوا بحالة الأمة. انظر: قسطنطين زريق، «حول حلول عملية للعقبات التي تعترض الوحدة العربية،» **قضايا عربية**، العدد ٧ (١٩٨٠)، ص ٧.

(٥٤) من مقابلة مع فوزي منصور وسمير أمين في القاهرة بتاريخ ١ أيار/مايو ١٩٩٥.

واحد من هؤلاء الثلاثة (إسماعيل صبري عبدالله وسمير أمين وفوزي منصور) طرقاً توصل إلى الوطن العربي ككل، فإنه يبدو غير صحيح «أن نتحدث عن أمة عربية متكونة بصورة تامة».

غير أن منصور يُقر بأن الحالة العربية تنطوي على ما يسميه الشروط المُسبقة، وهذه تجعل العرب «أمة ممكنة» فحسب. وحيث إنها تفتقر إلى العامل الاقتصادي للتغاير والتكامل، فإن الأمة العربية «تبقى أمة في حالة تكوين وهذه مرحلة انتقالية... ويمكن أن تتحقق مكانة الأمة أو لا تتحقق». وتتوقف نتيجة هذا على عوامل أخرى، ولا سيما العامل الاقتصادي أساساً. ويذهب منصور إلى أن من غير اليقين إذا كانت هذه الأمة التي هي في عملية تكوين ستتطور «إلى أمة متكاملة تماماً أو أن قوى التجزئة أو التشتت أو التكتل الجزئي حول خطوط مختلفة ستكون لها اليد الطولى».

مع ذلك، يأمل منصور أن تكسب العوامل المجندة لاكتمال عملية التكوين القومي العربي المعركة ضد العوامل المضادة، وعوامل العداء الخارجية لقيام أمة عربية، وعوامل الضعف الداخلية، مثل النزعة التقليدية واختلال التوازن في مستويات نمو القوى الإنتاجية في البلدان العربية. من هنا، فإن التكامل أو التوحد يفضي إلى نمو متوازن ويعززه، كما أنه شرط ضروري في الحفاظ على الاستقلال. ولكن، يبقى تكوين أمة ـ كما يرى منصور ـ «مشروعاً طبقياً. ولقد كان واضحاً في الطريقة الأولى، حيث كانت طبقة بعينها هي المستفيدة من استغلال المياه، وكذلك الحال في الرأسمالية حيث كانت الطبقة البرجوازية هي الرائدة في تكوين الأمة»[٥٥]. لذلك فإن مشكلة العرب أثناء عملية تكوين أمة هي الافتقار إلى هذا النوع من الطبقة الذي يستطيع أن يمضي بعملية التكوين إلى أقصى مداها وأن يقيم الأمة العربية بثبات»[٥٦].

يشارك سمير أمين فوزي منصور وجهات نظره. فهو يعتبر أن الأمة «يمكن أن تظهر في كل الحقب التاريخية. إنها لا تقتصر بالضرورة على أسلوب الإنتاج الرأسمالي». فقد تظهر الدولة، «بالإضافة إلى اجتماع الشروط الأولية للمحايثة

---

(٥٥) من مقابلة مع فوزي منصور في القاهرة بتاريخ ١ أيار/مايو ١٩٩٥.

(٥٦) المصدر نفسه. ولمزيد من التفاصيل، انظر: Fawzi Mansour, *The Arab World Nation, State and Democracy*, with a contributory chapter by Samir Amin, Studies in African Political Economy (Tokyo: United Nations University Press; London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1992).

الجغرافية، المدعمة باستعمال لغة مشتركة... إذا كانت طبقة اجتماعية تهيمن على الجهاز المركزي للدولة وتؤمن الوحدة الاقتصادية لحياة هذه الجماعة»[٥٧].

ويذهب أمين إلى أن هذه الطبقة لا يُشترط أن تكون طبقة الرأسمالية البرجوازية الوطنية. فقد كانت الوحدة العربية مثلاً من مجمل «طبقة تجار محاربين لا طبقة نبالة من طراز إقطاعي ـ ريفي»[٥٨]؛ ومعنى ذلك رفض التعريف الستاليني للأمة. وهذا لأن سمير أمين يذهب إلى أن قبول مقولة ستالين من شأنه أن يقصر ظاهرة الأمم على التاريخ الأوروبي، وتكون النتيجة رفض وجود الأمم، ولا يمكن بالتالي لأمم أن تتكون خارج مركز النظام الرأسمالي العالمي[٥٩].

ويذهب سمير أمين إلى أن الأمم أقدم من الرأسمالية، ومثال ذلك مصر والصين والأمة العربية في مرحلة ما. ويتفق سمير أمين بصفة خاصة مع فكرة فوزي منصور عن التغاير والتكامل الاقتصادي. مع ذلك، فإنه يعتقد أن التغاير ليس اصطلاحاً ملائماً كلياً؛ ذلك أن التغاير بين الطبقات ليس تكاملياً، بل هو صراعي[٦٠]. ويركز سمير أمين على الجانب الأيديولوجي والسياسي الذي يتصور استناداً إليه أن الأمة قد تكونت «في ظروف ترتبط ـ كما في أوروبا ـ بظهور الرأسمالية وظهور أيديولوجيا البرجوازية الديمقراطية ضد الإقطاع». ويمكن فهم الأمة في سياق الصراع الأيديولوجي باعتبارها «نموذجاً لإعادة هيكلة السلطة في إقليم جغرافي معين ومجموعة معينة من العلاقات الاقتصادية الرأسمالية». ولقد تجلى هذا الصراع الأيديولوجي في شعار «العقد الاجتماعي، في حين لم تكن الأمة موروثاً تاريخياً، إنما كانت مفهوماً جديداً ناجماً عن إرادة الشعب (أي البرجوازية)».

هذا أمر بالغ الدلالة، حيث إن الأمم الحديثة «تطورت كأيديولوجيا للدولة القومية البرجوازية، حول إغفال أو تهميش أهمية الماضي وتوجيه الانتباه كله إلى الجانب الأيديولوجي، أي إلى الانسجام الاجتماعي كقاعدة للديمقراطية الحديثة. وقد وجّه سمير أمين حججه ناحية المسألة العربية، إذ يرى أنه في تجارب أخرى غير تلك التي كانت في المقدمة من إنتاج الرأسمالية والديمقراطية البرجوازية، كما هي حال أولئك العرب: «حلت الأمة باعتبارها ماضياً موروثاً محل الانسجام الاجتماعي

---

(٥٧) سمير أمين، **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٣١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٠) من مقابلة مع سمير أمين في القاهرة بتاريخ ١ أيار/مايو ١٩٩٥.

أو العقد في عملية بناء دولة حديثة قائمة على علاقات الإنتاج الرأسمالية. لهذا لم يكن التغاير والتكامل مرتبطين بالعامل الأيديولوجي والسياسي، أو بالديمقراطية والانسجام الاجتماعي».

وكان هذا - في رأي أمين - واضحاً في التجربة الألمانية والتجربة الإيطالية، حيث كانت الأمة - «باعتبارها كياناً أبدياً، وروحاً، وفي ارتباط اللغة، تستخدم للحفاظ على العلاقات الرأسمالية وتعزيزها، ولكن بدرجة أقل من نموذج الأيديولوجية البرجوازية». هنا «حلت الوحدة القومية محل الثورات البرجوازية لخلق الإطار الملائم للسلطة لكي تزدهر علاقات السوق ويتم فرضها»[٦١]؛ ومعنى هذا أن التفسير الأوروبي للقومية ليس مناسباً للحالة العربية. ويذهب أمين إلى أنه إذا «كان الوطن العربي أمة - بفضل الدور المركزي لطبقة المحاربين ـ التجار، فإن هذا لم يدم طويلاً. إنما كان الوطن العربي أمة لفترة زمنية قصيرة فحسب من تاريخه، ثم فقد طابعه كأمة ليتحول إلى فسيفساء من الشعوب منذ القرن الثالث عشر، وخاصة منذ القرن السادس عشر[٦٢].

ويذكر سمير أمين دليلاً تاريخياً لدعم فكرته؛ فهو يذهب إلى أن سلسلة من الأحداث التاريخية الكبرى أدت إلى الانحدار القومي العربي، وهذه كانت: الحروب الصليبية، وفقدان المدن العربية مكانتها التجارية المركزية لحساب المدن الإيطالية، وسقوط بغداد على أيدي المغول في القرن الثالث عشر، والاجتياح العثماني في القرن السادس عشر، وتحول التجارة من البحر المتوسط إلى الأطلسي[٦٣].

ولقد أفضت هذه التطورات إلى ما يعتبره سمير أمين فقداناً للقوة الدافعة، وهذا كان وراء انحدار الأمة العربية في قوتها وفي تأثيرها في التكوين القومي للعرب. وهو يعزو النتيجة التي آلت اليها هذه التطورات، والتي جعلت في النهاية «الطبقة المهيمنة غير قادرة على ممارسة الهيمنة على الصعيد القومي في عملية توحيد الاقتصاد ومركزة السلطة»[٦٤].

لكن إذا كانت هذه هي الحالة في الماضي، فلماذا لم تكن حركة القومية قادرة على أن تعتمد التجربة وتكوّن الأمة العربية من جديد؟ لماذا لا تستطيع طبقة أن

---

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) أمين، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

تلعب دوراً حاسماً بالمثل؟ يجيب سمير أمين بأن طبيعة الاستقطاب في الرأسمالية العالمية لم تخلق الظروف المناسبة لتكوين أمم على الهامش... ففي الهوامش كان يتم تفكك - لا تكامل - ما من شأنه أن يتبلور في أمم(٦٥).

ويمكن أن يفهم هذا من وجهة نظر سمير أمين من دور «البرجوازية الهامشية. إنها تتعلق بصورة طبيعية، وترتبط بقوة بالنظام الرأسمالي العالمي القائم على الاستقطاب»(٦٦). لهذا فشلت القومية العربية في تكوين أمة عربية لأن الطبقات العربية الحاكمة ترتبط وتتآمر مع النظام الرأسمالي والإمبريالية(٦٧).

تكشف المناقشة السالفة عن إسهامات جديدة تماماً على الفكر القومي العربي. مع ذلك لا يزال هناك كتّاب عرب يتمسكون بالمفاهيم والتفسيرات السابقة للأمة العربية. ويمكن أن نجد أمثلة على هذه النظرة التقليدية في أفكار محمد أحمد خلف الله ومجدي حماد. فقد ظل خلف الله يتمسك بالتعريف اللغوي للأمة، مؤكداً أن «اللغة والتراث الذي تحمله هما العاملان الأساسيان للأمة»(٦٨). وعلى الرغم من أن خلف الله يقر بالفرق بين هذا المفهوم للأمة وبين تحققه السياسي في دولة قومية، فإنه يؤكد أن اللغة العربية - في حالة القومية العربية - كانت هي التي أيقظت القومية العربية(٦٩).

ونجد وجهة النظر ذاتها في إسهام مجدي حماد الذي يؤسس وجهة نظره على التراث اللغوي. فهو يميز بين الوجود القومي والفكر القومي أو الأيديولوجيا والحركة القومية(٧٠)، ويذهب إلى أن «روابط قوية تقوم بين العرب مثل اللغة». وعلى الرغم من وجود أقليات، فإن الهوية القومية العربية هي الغالبة. ويستخدم حماد التمييز المذكور أعلاه ليذهب إلى أن العروبة لا يمكن أن تموت. وهو يعتقد أن أيديولوجيا القومية العربية والحركة القومية العربية قد تعد ضعيفة، ولكنه مع ذلك، يعزو هذا الأمر إلى عوامل سياسية أعقبت هزيمة العام ١٩٦٧ في الحرب مع إسرائيل.

---

(٦٥) من مقابلة مع سمير أمين في القاهرة بتاريخ ١ أيار/مايو ١٩٩٥.
(٦٦) المصدر نفسه.
(٦٧) المصدر نفسه.
(٦٨) من مقابلة مع محمد أحمد خلف الله في القاهرة بتاريخ ٢٣ نيسان/أبريل ١٩٩٥.
(٦٩) المصدر نفسه.
(٧٠) من مقابلة مع مجدي حماد في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

ويشير مجدي حماد إلى صعود الإسلام السياسي ليخلص منه إلى أن القومية العربية لـم تمت، حيث إن «ما حدث بعد عام ١٩٦٧ كان تغيراً في الوزن النسبي لهذين التيارين ولا يعني تفوق أي منهما على حساب الآخر». ويعزو مجدي حماد ما بدا أنه انحدار في القومية العربية إلى «فقدان الفاعلية على صعيد الأيديولوجيا القومية وعجزها عن فهم العالـم والتطورات الإقليمية، وعلى صعيد الحركة السياسية التي أخفقت في تحقيق هدف الوحدة»[٧١].

ويبدو أن مقاربة مجدي حماد، على الرغم من إقراره بالتعددية داخل الأمة العربية، تركز على آثار العوامل الخارجية، مثل الإمبريالية، في تحديد سمات الوطن العربي. ووجهة النظر التي تعطي أولوية للعوامل الخارجية لا تعطي وزناً مناسباً للانقسامات داخل الوطن العربي وداخل كل بلد على حدة. إنها لا تحسب حساباً لعملية التجزئة على الصعيد المجتمعي التي تصل إلى حد التفتيت. ويمكن فهم هذا في المشرق العربي بوجه خاص، حيث شملت عملية التفتت هذه العرق والدين وفسق القيم والسياسة؛ وهذه كلها تعرقل التكامل على صعيد الدولة الإقليمية القطرية.

ولكن، على الرغم من توفر وجهات النظر هذه ذات الطبيعة التقليدية، فإن ثمة إجماعاً بين الكتّاب والمفكرين الذين أجرينا مقابلات معهم على نقد الفكر القومي العربي التقليدي. ووجهة النظر الشائعة هي أن الفكر التقليدي قد أساء الحكم في مسألة الأمة العربية؛ لقد أساء تقدير - إن لـم نقُلْ إنه أغفل تماماً - التنوع على كافة الصعد، وكان معنياً فقط بتأكيد العوامل الموحِّدة للأمة العربية[٧٢]. ولا يمكن القول بأن النموذج القديم لأمة عربية قد مات كلياً، حيث إن النموذج الجديد لا يزال يحمل بعض مكونات القديم. وتكشف الإسهامات التي تناولناها بالتحليل عن علاقة جدلية بين النموذجين القديم والجديد في ما يتصل بمفهوم الأمة العربية. والسمة الرئيسة للنموذج الجديد هي إقراره بالتنوع داخل الوطن العربي.

ويعزو السيد يسين هذا التغير في وجهة النظر إلى تراجع الفكرة التي تقيم رابطة تلقائية بين الأمة والدولة[٧٣]، وهو يشرح هذا بقوله إنه بينما الأمة هي مفهوم سوسيولوجي يقيم كياناً قومياً على أساس عوامل ثقافية وتاريخية «فإن هذا لا يعني

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) إن غالبية المفكرين المصريين والمغربيين الذين تمَّ إجراء مقابلات معهم يوافقون على هذه النقطة.

(٧٣) من مقابلة مع السيد يسين في القاهرة بتاريخ ٢٣ و٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

رابطة حتمية بين الأمة والدولة». ولا تستبعد مقاربة السيد يسين أهمية العوامل الثقافية والتاريخية؛ إنه يذهب إلى أن هذه العوامل ينبغي أن لا تخفي «التنوع الكامن في هذه الوحدة». فإذا كانت العوامل التي تحدد فكرة أمة عربية هي حصيلة التاريخ العربي المشترك، فإن «التاريخ الاجتماعي... متميز في كل بلد عربي ولا يمكن أن يتكرر، حيث إنه لعب دوراً حيوياً في تحديد الخصائص المميِّزة أو الشخصيات الإقليمية».

وتبعاً لوجهة النظر هذه يميز السيد يسين بين ما يسميه «النظام الأساسي والنظم الفرعية. إن للشخصيات العربية المختلفة سمات عامة هي التي تشكل الوحدة، بينما لكل منها خصائصها المميزة التي تصنع نظماً فرعية لا تتناقض مع النظام (الأساسي)»[٧٤]. وتعبر الشخصية العربية عن أمة عربية قائمة على «أسلوب إنتاج أساسي نشأ وتطور في كل البلدان العربية في مراحل متماثلة وبنية فوقية لها مكوناتها الرئيسية من الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافي المشترك»[٧٥].

لا ينفي هذا وجود شخصيات «مناطقية أو قطرية». على النقيض من ذلك، فإن الافتراض القائل بوجود نظام أساسي يؤكد وجود هذه الأنظمة الفرعية[٧٦]. ولا يقصد هذا إلى الإيحاء بأن هذه هي بنى مغلقة ثابتة، حيث إنها «تتغير وفقاً لتغير أسلوب الإنتاج أو التغيرات في المكونات الرئيسة للتشكيلة السياسية ـ الاجتماعية»[٧٧]. فالشخصية العربية تصور متحرك (دينامي) لأمة وجماعة. وهي تدرك القطرية والتنوع، وتدعو إلى حدوث الوحدة في مرحلة ولا تستبعد إمكانها في مرحلة أخرى. إنها تصور «يدرك التنوع الوفير في المنطقة العربية ويحفظه داخل الإطار العام لوحدة ما في تنوّع»[٧٨].

من تحليل الإسهامات أعلاه يتضح أن المفكرين العرب يختلفون في تقويم العوامل التي تجعل الأمة العربية كياناً حياً. فأولئك الذين يشددون على مفهوم أمة

---

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) السيد يسين، «الشخصية العربية: النسق الرئيس والأنساق الفرعية،» ورقة قدمت إلى: **الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع: الملتقى الأول للجامعيين التونسيين والمصريين، تونس، ١٢ - ١٧ افريل ١٩٧٨**، سلسلة الدراسات الاجتماعية؛ ٤ (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٧٩)، ص ١٧٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

عربية، وإن يكن بمعنى ميتافيزيقي (ماورائي) لا يولون اهتماماً كافياً للقطرية المحلية. ويركزون على السمات المشتركة للعرب. وأولئك الذين يؤيدون التنويعات يعطون مكانة بارزة للعوامل الاجتماعية والثقافية التي تصنع القطرية المحلية وتنوع الهويات. وهم ينظرون إلى هذه باعتبارها داعمة للتكامل. وبالتالي، فإن التنوع الثقافي هو عامل إخصاب يُثري الهوية العربية. وعلى الرغم من إدراك تنوع الهوية على الصُعد العرقية والدينية والثقافية، فإن هذه الإسهامات تؤكد العلاقة بين العروبة والإسلام. وينظر إلى هذه العلاقة في أطر جدلية، حيث العروبة ليست صفة عنصرية والإسلام ليس صفة ميتافيزيقية. هذه هي في جوهرها النظرة التي عبّر عنها مفكرون عرب ذوو توجه علماني، مثل المفكر القبطي غالي شكري. فهم يعزون إلى الإسلام دوراً رئيسياً في تكوين الأمة العربية[٧٩].

وينفي غالي شكري وجود أمة عربية قبل الإسلام. فالإسلام «كان العامل الحاسم في تكوين الأمة العربية». هذا الدور ليس خاصاً بالإسلام بكليته، إذ يرى غالي شكري أن «المسيحية الشرقية شاركت في صنع الأمة العربية... وليس هذا على سبيل القول بأن الدين بمعناه الدقيق ـ إسلاماً أكان أم مسيحية ـ وحد العرب، بل هذه إشارة إلى أنه دور ثقافي ودور حضاري منفصل عن الدين كلاهوت». وتخصيص دور أيديولوجي للدين هو ما يعتبره شكري مناسباً عند تقويم دور الإسلام والمسيحية الشرقية في تكوين الأمة العربية. وهو يفسر هذا بالدور الذي أدته المسيحية الشرقية والإسلام المبكر من خلال مبادئ العدالة والمساواة والحوار والعقلانية فيهما[٨٠].

ولكن، على الرغم من ظهور نموذج جديد، فإن مسحاً عاماً لإسهامات المفكرين العرب في ثمانينيات القرن العشرين، يكشف عن أن لمفاهيم مثل الأمة والقومية والوحدة العربية مضامين مختلفة. كان هذا واضحاً في إسهامات عدد كبير من المشاركين في مؤتمر للمفكرين العرب نظمه مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت حول الموضوع[٨١]. كانت الخلافات واسعة جداً في هذا المؤتمر في ما يتعلق بمفهوم الأمة وحول تقرير نقطة تاريخية عندها تكونت الأمة العربية.

لقد لوحظ أن الأدبيات تخلط بين مفاهيم وتعابير كالوطن والأمة والشعب

---

(٧٩) من مقابلة مع غالي شكري في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.**

والوطنية والقطرية والقومية. فهذه تستخدم للإشارة إلى معان متباينة. وعلى سبيل المثال، فإن تعبير الوطن (الذي اشتقت منه الوطنية) يستخدم ليعني ضمناً الدول العربية الإقليمية القطرية التي ينظر إليها أحياناً باعتبارها دولاً قومية، في حين يشير تعبير القومية إلى الأمة العربية. وعلى الرغم من الاتفاق على أن هناك أمة عربية، فإن الإسهامات احتوت مع ذلك على تعابير غير محددة وغامضة، مثل الشعوب العربية، والعالم العربي، والوطن العربي، والدول العربية[٨٢].

ومن الممكن تماماً أن يُعتبر هذا مؤشراً على الافتقار إلى إطار نظري متماسك للأمة العربية، وهو بالتالي يقوض بنية الأيديولوجيا القومية العربية. إن المفكرين العرب يجدون صعوبات في تحديد هذه المفاهيم، ويمكن تفسير ذلك بالآثار المحتملة لمثل هذا النشاط، كما يمكن للتعريفات المحددة تحديداً قاطعاً وواضحاً أن تفرض الاختيار بين بديلين: فإما رفض مفهوم الأمة العربية، وبالتالي إرجاع الفضل إلى الأمم القطرية داخل حدود كل دولة عربية، وإعطاؤها صفة الدول القومية الحديثة، وإما الإبقاء على الولاء لأمة مجردة. ومن شأن اختيار أي من البديلين أن يعطي شرعية لفكرة عالم عربي مؤلف من جماعات إنسانية بينها روابط لغوية وثقافية، أو يرفض مفهوم الوطن (القطري)، والشعب (القطري) لمصلحة وطن عربي وشعب عربي.

إن مفهوم الأمة العربية مفهوم إشكالي. فالمفكرون العرب ـ تأثراً بالمفهوم الأوروبي للأمة ـ يجدون الأمة العربية شيئاً يتجاوز المحسوس المادي. إنه يفتقر إلى شكل الوحدة السياسية على الرغم من انتشار النظرة التي لا ترى صلة تلقائية بين الأمة والدولة. ولعل هذا يفسر وجهة النظر التي كان يعتقد بها كثيرون في ثمانينيات القرن الماضي، والتي ترى أن هناك مستويات للهوية، أو وجهة النظر التي تذهب إلى تأييد تنوع الهويات. ويواجه المفكرون العرب ـ وهم يتناولون هذه المسائل ـ حقيقة أن الهوية القطرية قد أصبحت مُمأسسة في دولة قطرية، في حين أن التاريخ خلق ولاء للأمة العربية، ولكنه ولاء لأمة عربية تفتقر إلى وطن له حدود معينة وتفتقر إلى دولة؛ ولهذا فإنه أحياناً ما يربط بالتاريخ وبالتراث وباللغة وبالشعور القومي أو بالمصالح الاقتصادية.

وثمة محاولات لحل هذه المسألة الإشكالية، ولكن من دون تحقيق نجاح كامل

---

(٨٢) ينطبق هذا أيضاً على مستوى الدولة الرئيسي، فبعض الدول العربية يطلق على نشيده صفة القومي، بينما تطلق دول أخرى صفة وطني بمعنى أنه يقتصر على مستوى الدولة. وهذه هي الحال أيضاً مع الحرس والبرلمان (حيثما وجد على أي الأحوال) والاقتصاديات.

حتى الآن في تجاوز المعايير الثقافية واللغوية. إن محنة التوفيق بين التعدد والتنوع والوحدة يشكل جوهر المحاولات لتحديد الهوية العربية. فإذا ما عولجت بمنطق جدلي (ديالكتيكي)، فقد يكون ممكناً الذهاب إلى أن العرب ينتمون معاً من دون أن يكونوا متماثلين. وبالتالي فإن مضمون الهوية العربية يعني أن للعرب تنوعاً في الانتماءات أو الهويات وإحساساً بالانتماء. ولا يزال التوفيق بين هذه الهويات المهمة الأكثر تحدياً للعرب؛ إنه يعرقل الجهد الرامي إلى الوحدة، ويقف حجر عثرة في طريق تحقيق أهداف احتلت مكاناً مركزياً في فكرهم منذ محاولة النهضة في القرن التاسع عشر.

ومن الواضح من المناقشة أن الإسهامات الجديدة لا تزال تحمل بعض سمات النموذج القديم. فما الذي نعنيه بالجدل بين النموذجين؟ مع ذلك، فإن للنموذج الجديد سمات جديدة خاصة به. فهو متحرر تقريباً من المفاهيم الساذجة اللغوية أو التاريخية أو الدينية للأمة. إنه يستعيض بالنزعة البراغماتية من الرومانسية ومن الحنين إلى الماضي. وسنجد مؤشرات واضحة على النموذج الجديد في الرفض التام للصلة التلقائية بين الأمة والدولة؛ وهذا أمر أكثر واقعية في فهم التنوعات في الوطن العربي. إن البراغماتية والواقعية هما في الحقيقة السمتان الرئيسيتان للنموذج الجديد البارز للقومية العربية. ويمكن فهم هذا أكثر في الإسهامات التي تتناول مسائل الأقليات والديمقراطية كما سنوضح أدناه.

ثانياً: العروبة والإسلام والعلمانية: المناقشة التي لا تصل إلى حل

كان تقويم العلاقة بين العروبة والعلمانية والإسلام أمراً مركزياً في المناقشات التي دارت في إطار الفكر العربي منذ بداية القرن الماضي. فحقيقة أن التعريب والأسلمة كانا يتمان في آن واحد، أدخلت البعد الأممي (الدولي) للإسلام وتكوين القومية العربية معاً إلى هذه المناقشات[٨٣]. فقد كان الفكر القومي العربي ـ تدفعه رغبته في الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية ـ يؤكد أن العروبة تتوافق مع الإسلام. وكان هذا الفكر متأثراً بإسهامات الإصلاحيين الإسلاميين، وهؤلاء كانوا يذهبون إلى أن الإسلام يتوافق مع الأفكار الغربية والفكر الليبرالي. وقد حدد هذا الأمر مقولة الفكر القومي العربي التي افترضت أن القومية العربية يمكن التوفيق بينها وبين الإسلام.

---

(٨٣) انظر رأي سمير أمين في الحوار المفتوح: «الوحدة وتحديات المستقبل: ما العمل؟ (حوار مفتوح)،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٠٤١.

١ ـ عروبة أم إسلام أم علمانية؟

اعتقد القوميون العرب أن القومية العربية وسيلة مناسبة لتحرير أمة مسلمة معينة وتمتين تقدمها، أي الأمة العربية. فقد كانوا يجدون الإسلام أحد المكونات الثقافية للعروبة وتراثاً ثقافياً للعرب المسلمين والمسيحيين على السواء. مع ذلك، لم يكن في إمكان هذا التأكيد على الإسلام سياقاً للأمة العربية أن يعني أنه علمانية محددة واضحة تماماً. فعندما كان يتم الدفاع عن العلمانية كان ذلك يتم بتعبيرات غامضة جداً؛ وذلك لتجنب إيذاء مشاعر الأكثرية المسلمة. وكانت تلك بشكل خاص الحالة مع القوميين العرب المسيحيين. مع ذلك، فإن الدعوة الصريحة إلى قومية عربية علمانية أطلقها الحصري المسلم الذي لـم ير مكاناً للدين في تكوين الأمة.

كان التيار يميل إلى التقليل من شأن العلمانية، والتأكيد على دور الإسلام حضارةً للعرب وثقافةً. كان التأكيد على الإسلام أيضاً قد أفاد هدف تمتين النضال ضد الهيمنة الأجنبية. كان هذا بشكل خاص في حالة المغرب، حيث الإسلام والعروبة مرتبطان ارتباطاً لا يقبل الانفصام[٨٤]. وفي المشرق أيضاً كانت الرابطة بين العروبة وما كان العرب يرون فيه تراثاً لهم ـ والتي لـم يكن بالإمكان فصلها عن الإسلام ـ هي أداة في الصراع كما كانت أثناء النهضة العربية في أوائل القرن التاسع عشر حينما كان يتم التأكيد على الثقافة والتراث العربيين.

كان المؤشر الواضح هو أن القومية العربية لا تستطيع أن تنعزل عن الإسلام، وهذه الحالة استمرت على هذا المنوال حتى فترة بحثنا هذا. لقد أبقت القومية العربية على حياة الطابع العلماني للحصري وعززتها بإضافة العوامل الاقتصادية[٨٥]، فكانت الدعوة إلى إنكار اشتراكية وتبرير هذه العلمانية المرتقبة بالإشارة إلى الإسلام تعني أن هذه العلمانية إنما كانت علمانية على استحياء[٨٦]. وبالتالي، فإن الفكر القومي العربي التقليدي في محاولته تحديد العلاقة بين الإسلام والقومية، قد انتهى غالباً حيث بدأ، أي بتجميد العروبة وإهمال الجوانب السياسية من الإسلام.

وعلى الرغم من أن دمج الإسلام في القومية العربية واستخدامه إطاراً مرجعياً

---

(٨٤) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٨٥) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٨٦) فهمية شرف الدين، «مكانة الدين والتراث في الفكر القومي العربي المعاصر،» في: فهمية شرف الدين [وآخرون]، **بحوث في الفكر القومي العربي: إشكاليات نظرية: الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث**، ٢ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٣٢٢.

قد ساعد النظم الحاكمة ـ كنظام عبد الناصر ـ على كسب تأييد شعبي واسع وتوجيه ضربة الى الأصولية الإسلامية، فإن النظرة إلى العلمانية ظلت في جوهرها غامضة. وأدت المواجهة بين النظم القومية العربية الحاكمة والأصوليين الإسلاميين في خمسينيات وستينيات القرن الماضي إلى وضع هذه المسألة في المقدمة، كما أن انتكاسات القومية العربية في سبعينيات القرن الماضي، وفشل التنمية على صعيد الدولة، وتأثيرات الثورة الإسلامية ـ الإيرانية، والحرب الأهلية في لبنان؛ كل ذلك فتح المناقشة حول العلاقة بين العروبة والعلمانية والإسلام، وأضفى عليها إحساساً بالخطورة[٨٧].

فتح التيار الإسلامي النار على العروبيين، ورأى هؤلاء في الانتكاسات التي ألّمت بالقوميين دليلاً على عدم ملاءمة الأفكار العلمانية. وكان على العروبيين أن يقدموا رداً وأن يضعوا في اعتبارهم تصاعد جاذبية الإسلام السياسي، أو أن يعلنوا نهاية العلمانية وربما القومية العربية ذاتها. في تلك الظروف، حاول الفكر القومي العربي أن يقدم مقاربة جديدة للمسائل الموضوعة على المحك. لم يعد بالإمكان إزاحة مسألة العلمانية والعروبة والإسلام جانباً بالحلول الوسط القديمة ذاتها. أصبح الفكر القومي العربي مطالباً من قِبَل الإسلاميين بأن ينصف المكونات السياسية للإسلام، وأصبحت المسألة التي كانت في السابق تطمسها إنجازات القومية العربية ـ وقد أصبحت كلها الآن في ذمة التاريخ ـ تحدّياً سياسياً وفكرياً.

٢ ـ مناقشات جديدة

شهد عقد الثمانينيات من القرن العشرين مناقشات حادة لمسائل العروبة والعلمانية والإسلام. ويرى عزيز العظمة أن هذه المناقشة الجادة للعلمانية لم تكن في السابق ممكنة لأن قضية العلمانية لم تطرح باعتبارها إشكالاً[٨٨]؛ وهذا أيضاً لأن المؤسسات العلمانية لم تكن تعد معارضة لمشروع ديني لتحويل المجتمع،

---

(٨٧) لتحليل هذه العوامل، انظر: Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, updated ed. (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 60-73.

ومن أجل وجهة نظر عربية قومية، انظر: جميل مطر وعلي الدين هلال، **النظام الإقليمي العربي: دراسة في العلاقات السياسية العربية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٣ - ٥٤ و٢٤٥ - ٢٥٧.

(٨٨) عزيز العظمة، «العلمانية وتحولات المجتمعات العربية،» **دراسات عربية**، العددان ١١ - ١٢ (١٩٩٤)، ص ٣.

فالمؤسسات المعادية هي التي جعلت العلمانيين يدركون الحاجة إلى الرد على المخططات السياسية للإسلاميين الذين يريدون إعادة بناء المجتمع العربي على أساس الأصولية الدينية[٨٩]. وفي ما يلي مناقشة لبعض الإسهامات في هذه المناقشات، والهدف منها أن نرى كيف استجاب الفكر القومي العربي للتحدي الجديد: هل كان قادراً على الابتعاد عن موقفه السابق أم أنه رضخ للضغط الإسلامي؟ هل كان هناك أي تجديد فكري للفكر القومي العربي تجاه هذه المسائل؟

إن واحداً من المصادر الأولية لمناقشة العروبة والعلمانية والإسلام هو المؤتمر الذي كرّس لهذه المسائل، أي المؤتمر الذي نظمه مركز دراسات الوحدة العربية الذي يتخذ بيروت مقراً له. عقد هذا المؤتمر في العام ١٩٨٠، فيما كان الإسلاميون فخورين بالنموذج الذي وضعته الثورة الإسلامية الإيرانية. مع ذلك، فإن أنصار العروبة الجامعة كانوا محبطين إزاء تراجع القومية العربية، وصعود المصالح والانقسامات القطرية والإقليمية في الوطن العربي[٩٠]. كان ذلك المؤتمر مهماً لطرح وجهات نظر التيارين الإسلامي والعروبي. وقد حضره مفكرون يمثلون مجموع التوجهات والأجيال الأيديولوجية. وأظهرت مداولاته تعقيدات المسألة. وكانت النتيجة الواضحة هوة شاسعة بين وجهات نظر المشاركين حسب انتماءاتهم الأيديولوجية. وستقدم المناقشة التالية أمثلة على وجهات النظر هذه.

اعتبر المفكر اللبناني جوزيف مغيزل أن العروبة وجدت قبل الإسلام والتقت به وامتزجت خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ العرب والإسلام المشترك، أما اليوم فهنالك إضافات كثيرة لا يمكن للقومية العربية إلاَّ أن تفتح أبوابها لها، وهي الآتية من تاريخنا، كالمسيحية، ومن الآخرين، كالليبرالية والاشتراكية والتكنولوجية... الخ»[٩١]. وتؤكد هذه النظرة العلاقة بين الإسلام والعروبة، بينما تقصرها على مجال التراث. ويؤكد مغيزل أن الإسلام «جزء من تراثنا القومي الذي يتعين علينا أن نحافظ عليه ونصونه دون تجاهل للعوامل الأخرى»[٩٢]. ومقاربة مغيزل هي انعكاس لشواغله كلبناني مسيحي. ووجهة نظره هي محاولة للتقليل من شأن دور الدين وعلاقته بالعروبة. ويفسر هذا ازدراؤه العميق لعواقب الانقسامات

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣.

(٩٠) الأوراق المقدمة لهذا المؤتمر نشرت في: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٢).

(٩١) انظر تعليق جوزيف مغيزل على: المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

الدينية والطائفية التي أفضت ببلده إلى حرب أهلية مدمرة؛ إنه يذهب إلى أن الدين ينبغي أن يقتصر على مجال التراث على الولاءات والهويات والسياسات.

والبديل من هذا هو علمنة المجتمع؛ فالعلمانية صيغة ملائمة لأنها نظام «الحرية الدينية الإنسانية»[٩٣]. فمغيزل يقيم دعوته الى العلمانية على مقدمة مفادها أنها لا تضمن فحسب فصل الروحي عن الزمني، بل هي أيضاً «شرط أساس لتحقيق وحدة المجتمع»[٩٤]. مع ذلك، فإن مقاربته لا تحسب حساباً للاختلافات في تفسير الدين. وهو ليس واضحاً بشأن ما يعنيه بالإسلام أو المسيحية؟ والغموض بشأن الأمرين دليل على نوع من القصور النظري يعانيه الفكر القومي العربي.

يقر المؤرخ اللبناني معن زيادة بالدور الذي نهض به الإسلام في تكوين الأمة العربية: «إن الإسلام، إلى جانب العروبة، قام بتوحيد تلك القبائل التي كانت متفرقة أولاً، ثم بصهر الجماعات المستعربة في كلّ موحّد جمعته رابطة هي رابطة العروبة»[٩٥]. وهذا بقصد التمييز بين العروبة باعتبارها تكويناً اجتماعياً منجزاً تاريخياً، وبين القومية العربية التي تسعى إلى «إقامة مجتمع جديد، مجتمع تأتي شرعيته من الشعب نفسه لا من خارجه؛ لا من الشريعة الإسلامية». وينظر إلى القومية العربية هنا بمنظار علماني على النقيض من العروبة التي كانت تتميز بدور تكويني قام به الإسلام»[٩٦].

يرفض الكاتب المصري محمد عمارة حصر الإسلام في مجال التراث. فهو يرى قدرة أعظم للإسلام. وأي حصر له في موقع التراث هو في رأيه شل لعلاقته بالعروبة. ولكن ينبغي اعتبار التراث «الروح السارية والفاعلة في عقل الأمة وضميرها ووجدانها، ومن ثم فهو يضمن التواصل والاتصال»[٩٧]. ومن شأن أي نظرة أخرى أن تفضي إلى تناقض مع القومية العربية، وهو تناقض يقع بصورة مصطنعة. فالإسلام هو حامي الأمة العربية ضد أعدائها[٩٨].

ويعتقد عمارة أن الغموض الذي يحيط بهذه العلاقة ناشئ عن الإخفاق في

---

(٩٣) جوزيف مغيزل، «الإسلام والمسيحية والقومية العربية والعلمانية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(٩٥) انظر تعليق معن زيادة على: المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٩٧) انظر تعليق محمد عمارة على: المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٩٨) محمد عمارة، «الجامعة العربية... والجامعة الإسلامية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٤٨.

التمييز بين معاني المفاهيم المتعلقة بالأمر. وهو يذهب إلى أن إساءة استخدام مفهوم الأمة من جانب الإسلاميين للدلالة على «مفهوم قومية إسلامية تشير بمصطلحات إسلامية إلى جماعة المسلمين باعتبارهم أمة وقومية، يؤدي الى الخلط بين هذا المفهوم والمفهوم الأوروبي للأمة»[(٩٩)]. ويشرح عمارة هذا الأمر قائلاً إن مفهوم القومية الإسلامية لا يعني ضمناً «نسبة القسمات القومية للجماعة الإسلامية كما هي حالها في الفكر القومي الأوروبي.» لهذا، فإن العرب «أمة متميزة»[(١٠٠)]. ويُرجع عمارة هذا الالتباس بشأن العلاقة إلى القهر العثماني للعرب. فلم يكن لدى العروبيين من خيار سوى أن يقللوا من شأن دور الإسلام بينما كانوا يحاولون تأكيد هويتهم ضد حكومة تستغل الإسلام وفكرة الجامعة الإسلامية لسحق معارضتهم[(١٠١)].

فكيف تنظر هذه المقاربة إلى العلمانية؟ يذهب عمارة إلى أن الإسلام هو «الرسالة الخالدة للأمة العربية؛ والأمة العربية به تبوأت مكانها القيادي، ومنه كان الفكر والعادات والتقاليد والتكوين النفسي الذي تميزت به من غيرها من القوميات»[(١٠٢)]. فمن الواضح أن هذه الرؤية لا تقيم وزناً للعلمانية. فعمارة يذهب إلى أن تبني العلمانية في الفكر القومي العربي كان عَرَضاً، إذ كان تعبيراً عن الرغبة العربية في الاستقلال عن الأتراك. وفي ما بعد أصبحت العلمانية تحفّز من قبل البعثات التبشيرية المسيحية والدول الاستعمارية والنخبة المثقفة المتغربة[(١٠٣)]. ونظراً لأن العلمانية كانت فكرة غريبة عن الثقافة العربية، فإنها لهذا لا تناسب التقدم العربي[(١٠٤)].

هذه المقاربة تتفق تماماً مع التيار الإسلامي الذي لا يقدر الأمة العربية خارج سياقها الإسلامي. والهم الرئيسي لهذا التيار هو وضع الأمة العربية داخل إطار المفهوم الإسلامي للأمة. وهو يحاول أن يفسر التاريخ الإسلامي من جديد، وأن يزود القومية العربية بمحتوى إسلامي. ويعبّر عن هذه النظرة أيضاً ـ وإن بهدف مختلف ـ المفكر اللبناني منح الصلح[(١٠٥)]. فهو لا يرى انفصالاً بين العروبة والإسلام

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧ - ١٦٩.

(١٠٤) محمد عمارة، «الإسلام والقومية العربية والعلمانية،» **شوؤن عربية**، السنة ٧، العدد ١٢ (أيار/مايو ١٩٨٠) ص ٦٧ - ٩٢.

(١٠٥) منح الصلح، «التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٢٢٣.

ما دامت «الأمة العربية تكونت ودخلت التاريخ وهي تصنع الإسلام. وقد ولد الإسلام وبلغ شأوه وهو يصنع الأمة العربية»[١٠٦]. وعلى الرغم من أن منح الصلح يقر بوقوع انفصال بين القومية العربية والإسلام أثناء الحقبة التي كانت فيها للقومية العربية بعض التوجهات، فإنه يذهب إلى أن التأكيد اللاحق على الإسلام من جانب الفكر القومي العربي لـم يدع مجالاً للتناقض[١٠٧].

مع ذلك، ينقشع الغموض بمجرد أن نكتشف أن استخدام منح الصلح للإسلام يتطابق مع استخدام الفكر القومي العربي له. فالصلح يرى الإسلام تراثاً ثقافياً للعرب، إذ يصبح الإسلام خاوياً من أية مضامين سياسية. وهو بالنسبة للأمة العربية «يشكل الجزء الأكبر من الثقافة القومية لأي عربي، مسلماً أكان أم غير مسلـم»[١٠٨]. وتردد هذه النظرة أصداء انشغال القوميين العرب بتجنب حساسية الشعور الديني. مع ذلك لا يمكنها أن تجيب عن سؤال الإسلام السياسي. إنها تقلل من شأن العلمانية وتحاول أن تصور الإسلام باعتباره ثقافة ثورية تقدمية تجمع الأيديولوجيا القومية[١٠٩].

ثمة نظرة أخرى لا ترى تناقضاً بين العروبة والإسلام، هي نظرة المفكر المصري أحمد كمال أبو المجد الذي يرى ضرورة ألاَّ يكون هناك تناقض في كل الأحوال ما دامت العروبة والإسلام تعبيرين عن مضمونين مختلفين. وعنده أن القومية هي «تعبير عن تماهٍ مع أمة... لها مشاعر مشتركة بالانتماء خلقتها خصائص مشتركة مثل اللغة». وتشير الأمة بالتالي إلى «حادثة اجتماعية ونفسية ذات جذر تاريخي»[١١٠]. أما بشأن الإسلام، فينكر أبو المجد وجود أية نصوص أو سنن إلزامية داخله يمكن أن تكون مسؤولة عن الحوادث الاجتماعية، ويعني هذا ضمنياً أن البحث في موقف الإسلام تجاه القومية هو «سؤال مستحيل ينبغي ألا يُسأل»، لأن من شأنه أن يكون سؤالاً مثيراً للمشاكل[١١١].

إن الجامعة الإسلامية «دعوة وحركة سياسية تسعى إلى تحقيق الواقع الديني

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦ - ٢١٨.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١١٠) أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، طبعة جديدة مزيدة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

والحضاري للمسلمين ليصبح واقعاً سياسياً. . . حتى يتم تنظيم المسلمين في رابطة سياسية لا تنطوي بالضرورة على دولة واحدة»[١١٢]. والهدف من هذا الأمر هو التمييز بين العروبة الجامعة والجامعة الإسلامية على أساس أهدافهما السياسية المتباينة. فإذا كانت العروبة الجامعة تهدف إلى إقامة ولايات متحدة للعرب، فهذا لا يتناقض مع فكرة الأمة الإسلامية، ولا هو يلحق ضرراً بارتباط العرب المسلمين بها. وهذا صحيح لأن أممية الإسلام لا يفترض فيها أن تفضي إلى وحدة الأمة الإسلامية[١١٣].

ولكن هذا الأمر يثير السؤال عن العلاقة بينهما مرة أخرى. فكيف يرى أبو المجد العلاقة بين العروبة والإسلام؟ يعتبر أبو المجد الإسلام «حضارة العرب». ولكن كيف تنظر هذه الحضارة إلى مركز العرب المسيحيين؟ يؤكد أبو المجد أن القومية «تعبير عن وجود، بينما الإسلام تعبير عن وجوب». من هنا، فإن أية مناقشة أخرى للتناقض أو التنافس بينهما لا معنى لها. مع ذلك، فقد زود الإسلام هذه الأمة بـ «قيم ومبادئ وطرق للحياة، وكذلك بالعقيدة ذاتها». مع ذلك، فإن الانتماء لمثل هذه الأمة لا يفرض «الاعتراف بكل هذا المضمون الحضاري»[١١٤]. فهل يسمح هذا إذاً بالعلمانية؟ أبو المجد واضح هنا؛ إنه يسعى إلى «إسقاط دعوة علمانية القومية». وعلى الرغم من أنه يرفض الحكم الثيوقراطي (حكم رجال الدين)، فإنه لا يعتبر أن هذا يتفق مع رفضه «الفصل بين الدين والدولة، أي أنه لا يعهد إلى الدين بأي نصيب من التنظيم الاجتماعي»[١١٥].

يعتقد أبو المجد أن العلمانية «ستخلق مشكلات وصعوبات أكثر مما ستحل». وهو يشير إلى مشكلة أخرى كامنة في تطبيق العلمانية في الوطن العربي. فحيث إن أغلبية العرب مسلمون، فإن تطبيق العلمانية ـ وإن كان يحتمل أن يكون ملائماً للأقلية المسيحية ـ لن يكون محايداً تجاه الأديان. إن من شأن العلمانية ـ من وجهة نظر مسيحية ـ أن تتمشى مع «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[١١٦].

مع ذلك، فإن من شأن هذا الأمر أن يفضي بالمسلمين إلى تناقض مع

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١١٤) أحمد كمال أبو المجد، «نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٢٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٥٣٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

الإسلام، وبالتالي فإن تطبيق هذا المبدأ العلماني «سيحبذ وجهة نظر أقلية دينية على حساب الغالبية»[١١٧].

إن مقولة سيف الدولة الأساسية هي الفرق الذي يراه بين الإسلام والعروبة باعتبار أنهما يشيران إلى هويتين أو ارتباطين مختلفين. فالعروبة هي تماهٍ مع أمة، بينما الإسلام هو تماهٍ مع عقيدة دينية[١١٨]. ويفسر سيف الدولة ذلك بأن أي تناقض بين العروبة والإسلام هو تناقض غير صحيح، ويرى أن لكلمة أُمة في القرآن الكريم معانيَ عدة مختلفة. وحصر الأمة في أُمة إسلامية هو نوع من سوء التفسير، كما يرى أن مصطلح الأمة يحمل في داخله تعدداً وتمايزاً بين جماعات متباينة[١١٩]. وتبعاً لهذا، فإن المسلمين «أمة تتميز من الشعوب الأُخرى بتماهيها مع الإسلام وارتباطها به، بينما العرب أمة متميزة بالمقارنة بشعوب وأُمم أخرى بالمعايير ذاتها التي تميز أُمماً وشعوباً وقبائل أخرى»[١٢٠].

ويجعل سيف الدولة من العلاقة بين الإسلام والأمة العربية علاقة عضوية. فهو يعتبر أن الأمة العربية من خلق الإسلام. قبل الإسلام لـم توجد أمة عربية[١٢١]. ويشير هذا الأمر إلى مفهومه للأمة الذي ناقشناه آنفاً. لكن إذا كانت هذه المقاربة تساعد في التمييز بين الأمة العربية والأمة الإسلامية، فإنها تبقى إشكالية، حيث إن الأمة الإسلامية قائمة على تماهٍ مع الإسلام، ولكنها تشمل بالتأكيد العرب المسلمين. ويخلق هذا التماهي المزدوج مشكلة هوية وولاء بالنسبة الى العرب، إذ يبدو العرب المسلمون مجبرين على الانتماء إلى أمتين في آن معاً. فأي هوية سيعطونها الولاء والأولوية؟ هل يتعين عليهم ـ هم المسلمين ـ أن يسعوا إلى الوحدة الإسلامية، أما أن عليهم ـ هم العرب ـ أن يكتفوا بوحدة عربية جامعة فحسب؟ لهذا فإن هذه المقاربة تعيد المناقشة إلى نقطة البداية. فكيف تتعامل هذه المقاربة مع مسألة الأقلية الدينية، وكيف تنظر إلى العلمانية؟

يخصص سيف الدولة قسماً كبيراً من كتابه **عن العروبة والإسلام** لمناقشة العلمانية. مع ذلك، فإن مقاربته للعلمانية فريدة بعض الشيء. إنه يبدأ بإنكار وجود أي تناقض بين العلمانية والدين، ويعزو وجهة النظر التي تعادل بين العلمانية

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(١١٨) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ١٠ - ١٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٥ - ٢١.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١ - ٢٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

واللادينية إلى سوء تفسير لتاريخها في أوروبا. فعنده أن العلمانية «نشأت مع المسيحية كواحدة من مذاهبها. وأصبحت بعد ذلك واحدة من أحجار الزاوية فيها وجزءاً من تراثها اللاهوتي»[١٢٢]. ويرى سيف الدولة أن العلمانية في أوروبا أقامت نظاماً علمانياً في نظرته إلى الدين، وفردياً تجاه المجتمع، وليبرالياً تجاه الدولة، ورأسمالياً تجاه الاقتصاد[١٢٣].

وتبدو هذه نظرة شاملة إلى العلمانية تبتعد بها عن أن تكون مجرد نزعة مضادة للدين. لهذا يستاء سيف الدولة من أولئك الذين يعتقدون أن العلمانية تذهب بالدين. فكيف سيعمل هذا المفهوم في العلمانية إذا ما طبق على الوطن العربي؟ يجيب سيف الدولة عن هذا السؤال إجابة غير متوقعة اطلاقاً. إنه لا يرى حاجة إلى العلمانية في الوطن العربي، وهو لا يستخدم أي حجج مما يسوقه غيره من المفكرين العرب لإنكار الحاجة إلى العلمانية. وعلى الرغم من أنه يقدر وجود الأقلية المسيحية، فإنه يذهب إلى أنها لا حاجة بها إلى العلمانية. فالمسيحية العربية والإسلام كلاهما لا يحتوي على نصوص يمكن أن تتضمن حاجة إلى العلمانية، حيث إنهما يقيمان فصلاً حاسماً بين الدين والدولة[١٢٤].

مع ذلك، يقدم سيف الدولة حجة أخرى تذهب في رأيه إلى أبعد من ذلك في استبعاد الحاجة إلى العلمانية في الحالة العربية؛ إنه يعتبر أن العرب جميعاً ـ مسلمين ومسيحيين ـ ينتمون إلى «شخصية إسلامية بصرف النظر عن ديانة صاحبها»[١٢٥]. ولدعم هذه الحجة يقدم سيف الدولة مادة تاريخية وتحليلاً للحكم في الإسلام، ويلقي الضوء على مسائل تتصل بالعلاقات السياسية والاجتماعية طبقاً لمبادئ الإسلام الأساسية. ويبدو أن هدفه يرتكز الى توجهه العروبي الجامع. لهذا فهو يستخدم هذه المادة لإنكار الحاجة إلى العلمانية. ويبدو أن مقاربة سيف الدولة معنية بتأكيد وحدة العرب وتعزيز فكرة الأمة العربية. وعنده أن الفكرة عن شخصية إسلامية عربية تشمل العرب المسيحيين والمسلمين، هي أكثر أهمية من مسألة الأقليات والعلمانية. لهذا فإنه يعتبر أي دعوة إلى العلمانية خطراً على الأمة العربية[١٢٦].

ويعبّر عن وجهة النظر هذه أيضاً، الكاتب اللبناني خليل أحمد خليل. فهو

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٢٤) من مقابلة مع عصمت سيف الدولة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

يدعو إلى وحدة العرب بغض النظر عن اختلافاتهم الدينية. ويعتقد أن تقسيم العرب إلى «أغلبية إسلامية وأقلية مسيحية يخدم أعداءهم»[١٢٧]؛ وهذه نظرة مماثلة لنظرة سيف الدولة، وتبين أن بعض القوميين العرب معنيون فقط بالحفاظ على الوحدة الثقافية للأمة العربية. ويعتقد خليل أن الإسلام هو العامل الأكثر توحيداً للعرب[١٢٨]. مع ذلك، يدرك خليل أن حجة من هذا النوع لا تستطيع أن تحل المشكلة التي تواجه العرب. لهذا فإنه يدعو الى وضع مفهوم جديد للأمة العربية.

في إطار هذا المفهوم الجديد المقترح، يصبح الإسلام ثقافة بلا أية مضامين دينية. فلا تكون الأمة العربية قائمة على: «فكروية الأمة المبهمة المحاطة بدورها بهالة فكروية دينية أشبه ما تكون بقشرة معرفية هشة لم يعد بالإمكان اعتمادها سوراً قومياً في مواجهة المعارف السياسية والعلمية والتقنية التي أخذت توجه مستقبل الشعوب الأخرى»[١٢٩].

إن المطلوب من الفكر القومي العربي أن ينتج مفهوماً جديداً لأمة عربية عامة تسعى إلى فهم ذاتها وإلى تحققها الفعلي. هذه دعوة إلى مفهوم لأمة عربية قائم على تجربة حية مبنية على العقلانية والمصالح المشتركة، من شأنها أن تكون قادرة على تجنب صراع الهويات. وعلى الرغم من أن خليل لا يشير صراحة إلى العلمانية، فإنها ضمنية في المقتبسات المذكورة أعلاه[١٣٠].

والعلمانية، أياً كان تمثلها، وفي أي شكل، مزدراة تماماً من قبل رجل القانون والمؤرخ المصري طارق البشري[١٣١]. فعلى الرغم من تقديره للتحالف بين القومية العربية والإسلام ضد أعدائهما المشتركين، فإنه يرى سبباً لتناقضهما. ومصدر هذا التناقض هو التوجه العلماني للقومية العربية. ويفسر البشري ذلك بأنه لولا العناصر العلمانية في القومية العربية لما كانت أيديولوجياً مقتصرة على نخبة. فالجماهير مسلمة والعلمانية لا تلبي احتياجاتها[١٣٢].

---

(١٢٧) خليل أحمد خليل، **العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤)، ص ٦٦.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(١٣١) من مقابلة مع طارق البشري في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٣٢) طارق البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٢٨٧ و٢٨٩.

إن القومية العربية ـ بإصرارها على العلمانية ـ إنما تدخل مفهوماً غريباً على ثقافة الجماهير[١٣٣]. فالعلمانية «نبت غربي» يحاول أن يحيل الإسلام إلى إسلام بروتستانتي يحيل الدين إلى محض صلة بين الفرد وربه[١٣٤]، وبالتالي فإن العلمانية تحصر شمولية الإسلام الذي هو دين ودولة. وعلى الرغم من أن العلمانية لا تلحق أي ضرر بالمسيحيين، فإنها لا تنزع مكونات حيوية من جوهر الإسلام[١٣٥]، ويتعين فصل القومية العربية عن العلمانية، وإلاّ فإنها ستبقى أيديولوجياً نخبة متغربة عن الجماهير[١٣٦].

وضعت الإسهامات التي ناقشناها أعلاه في أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وقد رددت أصداء الاختلافات بين القوميين العرب والإسلاميين التي ميّزت عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. والنتيجة الواضحة التي يمكن استخلاصها منها هي أن كلا جانبيْ المناقشة كان موالياً لتقاليده. وتظهر الإسهامات المذكورة من الناحية الجوهرية فقر الحجج التي قدمها كلا الجانبين. فهي إذا قورنت بأفكار القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لا تقدم شيئاً جديداً. وبتعبير قسطنطين زريق، فإن الإسهامات التي قدمت في مؤتمر القومية العربية والإسلام في العام ١٩٨٠ كانت مخيبة للآمال، فـ «على الرغم من تغير الظروف، فإن نوعية الإسهامات هي أدنى من تلك التي قدمها الرواد»[١٣٧].

٣ ـ المناقشة التي لـم تصل إلى حل

شهدت السنوات التي أعقبت مباشرة عقد هذه الندوة تطورات سياسية وفكرية كثيرة، كان أبرزها الصعود والازدياد في قوة الإسلام السياسي وانحدار الحركات القومية العربية. ومن المهم أن نرى كيف أثرت هذه التطورات في المناقشات بشأن العروبة والعلمانية والإسلام. لقد شهدت ثمانينيات القرن العشرين أيضاً قادمين جدداً إلى هذه المناقشات. كان المشاركون الجدد مفكرين مغاربة ممن غابوا في السابق عن الساحة. وهذا تطور مهم جداً لأنه يقدم مستوى آخر للتحليل والمقارنة. ففي المغرب العربي لا توجد أقليات دينية، باستثناء الجالية اليهودية الضئيلة في المغرب (مراكش)،

---

(١٣٣) من مقابلة مع طارق البشري في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٣٤) البشري، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ - ٢٩٦.

(١٣٦) من مقابلة مع طارق البشري في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٣٧) قسطنطين زريق، «ملاحظات ختامية،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،** ص ٥٤٥.

لهذا ليست إسهامات المفكرين المغاربة متأثرة بالانقسامات الدينية، وخاصة أن المغرب العربي ينتمي لطائفة إسلامية واحدة هي طائفة السنة[١٣٨].

كان العروبيون قد حاولوا إعادة النظر في موقفهم في ضوء خبرة العقود الثلاثة الماضية، فتعينّ عليهم البحث عن بدائل. وانطوى ذلك على محاولة لبناء جسور مع الإسلاميين الذين شاركوهم الانتماء للفكرة القائلة بأمة عربية. وقد عكس الحوار مع أولئك الإسلاميين استعداداً للتوصل إلى موقف وسط من جانب القوميين العرب. وكانت إحدى الخطوات التي اتخذت هي عقد ندوة للتيارين. وعقدت هذه الندوة تحت اسم «الحوار القومي الديني» في القاهرة في عام ١٩٨٩. وقد صممت لإثبات العوامل المشتركة التي تربط التيارين[١٣٩]. وقد حضر الندوة مفكرون وممارسون يمثلون كلا التيارين.

يعكس هذا الحوار رغبة المفكرين العرب في أن يتحرروا مما يصفه بلقزيز بأنه «سيكولوجيا المحاربين»[١٤٠]. وكان الحوار أيضاً انعكاساً للتعددية القائمة داخل التيارين. شارك فيه أناس من بلدان عربية مختلفة وأجيال مختلفة. وتركز المناقشة أدناه على بعض الإسهامات من كلا التيارين. وسكون تأكيدنا فيها على إسهام المفكرين الرئيسيين في كل تيار، وبصفة خاصة على أولئك الذين كنا قد ناقشنا إسهاماتهم أعلاه.

لقد رفض الإسلاميون العلمانية باعتبار أنها عقبة تعرقل التحالف بين القومية العربية والإسلام؛ وهذه هي وجهة النظر التي التزم بها طارق البشري وأحمد كمال أبو المجد. فالبشري كرَّر وجهة نظره التي سبق أن حدَّد خطوطها العامة بأن العلمانية زرع غريب أدخل على الثقافة الإسلامية، وهو لذلك لا يمكنه أن يتصور مجتمعاً إسلامياً من دون تنفيذ الشريعة الإسلامية. لهذا فإن الدعوة إلى العلمانية توسع الهوة بين العروبة والإسلام. فقد كانت العلمانية تجربة أوروبية ومفهوماً مرتبطاً بحركة قومية، لذلك فمن غير العلمي «فرض الرابطة ذاتها على سياق تاريخي وحضاري مخالف»[١٤١].

---

(١٣٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(١٣٩) نشرت أوراق المؤتمر في: **الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩).

(١٤٠) عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢)، ص ١١٠.

(١٤١) طارق البشري، «حول العروبة والإسلام،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٨.

كذلك ردَّد أحمد كمال أبو المجد رأيه بأن العلمانية ليست واحداً من مكونات متكاملة للمبادئ القومية. وهو لهذا يذهب إلى أن أولئك الذين يحاولون علمنة القومية العربية ليسوا مخلصين للمبدأ القومي ولا هم موالين له[١٤٢]. ويستنكر محمد عمارة محاولة علمنة القومية العربية، فيعتبر العلمانية «خاصية أوروبية» لا تناسب العرب، إذ لم يقم «في التاريخ العربي (...) تناقض بين الدين والدولة»[١٤٣]. وتبتعد هذه النظرة ابتعاداً كبيراً عن نظرة عمارة السابقة للعلمانية؛ إنها تظهر مدى نفوذ الإسلام السياسي على بعض المفكرين العرب.

كان عمارة يرى في الماضي امتزاجاً بين القومية العربية والإسلام. فقد حاول في كتاباته السابقة أن يقدم تفسيراً للتاريخ الإسلامي العربي داخل إطار منظور قومي. وقد ذهب بعيداً إلى حد الإشارة إلى أن الحركة الإصلاحية الإسلامية الوهابية والحركة السنوسية كانتا قوميتين في محتواهما. ويمكن تفسير هذا التغيير العميق بأن «استياء عمارة من أداء الحركة القومية العربية قد قاده إلى إعادة النظر في موقفه». ويدعو موقف عمارة الجديد إلى نزع طابع العلمنة عن القومية العربية وإلى أسلمتها. وهو يذهب إلى أن أسلمة القومية العربية تعني أن «الفوائد التي ستجنيها العروبة ستكون أكبر»[١٤٤]. فإذا تأسلمت العروبة «أصبحت درجة في سلم الانتماء الإسلامي... بينما الخسارة كبيرة ومحققة إذا تعلمنت هذه القومية»[١٤٥]. ويدين عمارة العلمانية «لفقداننا استقلالنا الوطني» لأنها مبدأ أجنبي يسعى لفصل ما لا ينفصل، أي الدين والدولة. والخيار البديل، في رأيه، هو تطبيق الشريعة. فالشريعة «تخدم حاجات المجتمع العربي وتصبح مطلباً وطنياً ومهمة من مهام الثورة الوطنية»[١٤٦].

هذا مثال على المطالب التي يقدمها الإسلاميون أمام أنصار العروبة الجامعة. ويستغل الإسلاميون ضعف الحركة القومية العربية، فهم كانوا مبدئياً يؤكدون على

---

(١٤٢) أحمد كمال أبو المجد، «حول ندوة «الحوار القومي - الديني»،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٤٣) انظر مداخلة محمد عمارة ضمن المناقشات التي دارت حول: «جامع العروبة وجامع الإسلام،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٤٦) انظر مداخلة محمد عمارة ضمن المناقشات التي دارت حول: «الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

توافق العروبة والإسلام، ثم دعوا إلى إزالة العلمانية من الخطاب القومي. وهم الآن يدعون إلى نزع طابع العلمنة عن القومية العربية، وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية. والنظرة إلى الإسلام باعتباره نظاماً اجتماعياً شاملاً، أي دولة ودين، يعبّر عنها كافة ممثلي هذا التيار. ووجهة النظر الإسلامية أوضح في مناقشة المفكر اللبناني رضوان السيد. فهو يذهب إلى أن الإسلام ليس «قانوناً أو لاهوتاً أو شعائر مغلقة، بل هو نمط حياة عندنا يدخل في طرائق العيش... إنه عندنا بيئة الحياة الثقافية الواحدة»(١٤٧). مع ذلك، فإن التيار العلماني القومي ظلّ على اعتقاده بأن العلمانية هي رد مناسب على الوضع في الوطن العربي. وهم لا يزالون يحاولون أن يثبتوا وجود العلمانية داخل الإسلام نفسه، فيذهبون إلى أن الإسلام لا يتناقض ـ بل هو على النقيض يتواءم ـ مع العلمانية(١٤٨).

أما حسن حنفي، فيقترح صيغة معدلة للعلمانية تقف بين العلمانية البحتة والشريعة. فهو يدعو إلى إدخال بعض عناصر العلمانية بتحقيق أهدافها في التحرر والتقدم، وفي الوقت نفسه تحقيق مطالب الشريعة(١٤٩)، ثم يميز بين الشريعة والفقه؛ فالشريعة «مبادئ عامة» بينما الفقه تفسير لظروف معينة وللكيفية التي يمكن تطبيق الشريعة عليها(١٥٠)، وبالتالي فإن الشريعة لا تتغير، بينما يتغير الفقه طبقاً للتغيرات في الظروف. ويقود هذا حنفي الى الإشارة إلى أن الإسلام لا يستبعد وضع صيغ مناسبة لظروف متغيرة حتى لو تناقضت مع الفقه(١٥١). مع ذلك، فإن هذه النظرة يلفها الغموض، حيث إن التفريق بين الشريعة والفقه ليس بهذه السهولة. لهذا يبدو أن أطروحة حنفي تجعل المسألة أعقد مما هي بالفعل. ويكون هذا أوضح حيثما يستخدم العبارة الغامضة ذاتها عن إسلام علماني «لا يحتاج إلى علمانية إضافية مستمدة من الحضارة الغربية»(١٥٢).

---

(١٤٧) رضوان السيد، «الوحدة العربية: نظرة في إيديولوجيات النقائض والبدائل،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٦٣٠.

(١٤٨) من مقابلة مع محمد أحمد خلف الله في القاهرة بتاريخ ٢٣ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٤٩) حسن حنفي، «العلمانية والإسلام: الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية،» في: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: تليه سلسلة الردود والمناقشات**، تقديم جلول فيصل (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ٤٣ - ٤٤.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ولا يزال العلمانيون يذهبون إلى أن الإسلاميين يعوزهم الفهم عند مناقشة العلمانية. إنهم يذهبون إلى أن العلمانية ليست ضد الدين وليست إخضاع الدين للدولة، بل العلمانية محايدة تجاه الأديان، ولهذا فإنها تحرر الدين من هيمنة الدولة. وهم يشيرون إلى العناصر العلمانية في الإسلام ذاته، ويؤكدون المقولة ذاتها التي طرحها علي عبد الرازق من أن الإسلام ليست فيه نصوص للحكم، وأنه يشجع العقلانية ويضع المصالح العامة فوق كل ما عداها[١٥٣]. وقد جرى التعبير عن هذه الآراء أثناء مقابلات أجراها مؤلف هذا البحث مع عدد من المفكرين العرب، ولا سيما سمير أمين والسيد يسين وإسماعيل صبري عبدالله وغالي شكري وسعد الدين إبراهيم وكمال عبد اللطيف.

ولا يرى سعد الدين إبراهيم شيئاً جوهرياً في الحجج ضد العلمانية، ولا في الحجج التي تدعو إلى الأخذ ببعض العناصر العلمانية[١٥٤]. فهو يذهب إلى أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة هي إشكالية وتقصر عن الإجابة عن المسائل الحرجة المتعلقة بالتنظيم السياسي والاجتماعي. وهو يلقي السؤال على عاتق أنصار الشريعة، ويشير إلى خلافاتهم في تفسير الشريعة ذاتها. ويؤكد سعد الدين إبراهيم على خلافاتهم في ما يتعلق بطبيعة النظام السياسي وشكله والغرض منه. وينتقد مقاربتهم للتشريع ومَن يملك الحق في أن يشرّع[١٥٥]. وحيث إن من شأن تطبيق الشريعة أن يسبب مشكلة من شأنها أن تفاقم الانقسامات القائمة بالفعل في الوطن العربي، فإن العلمانية هي البديل الإيجابي. ويعتقد سعد الدين إبراهيم أن علمنة السياسة توفر الجواب الواقعي عن هذه الأسئلة. وعلى الرغم من أن العلمانية يمكن أن تتناقض مع الشريعة، فإنها «تشترك في الكثير مع الفكر الإسلامي»[١٥٦].

مع ذلك، فإن هذه الدعوة المخلصة إلى العلمانية التي يشارك فيها سعد الدين إبراهيم ومفكرون كثيرون كأولئك الذين أجرى المؤلف مقابلات معهم، غير مقبولة

---

(١٥٣) كان الكاتب المصري علي عبد الرازق رائداً في الدفاع عن تلك الآراء. وكتابه عن نظم الحكم في الإسلام قوبل بعداء شديد إلى حد أنه صودر. وقد طُرد عبد الرازق من جمعية علماء الأزهر بعد محاكمة فكرية موجزة لـم تستمع إلى دفاعه، إذ ظهر كتابه والوثائق الشارحة لتلك الظروف في: محمد عمارة، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**، دراسات تاريخية، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨).

(١٥٤) انظر مداخلة إبراهيم سعد الدين ضمن المناقشات التي دارت حول «النظام السياسي،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٢٤٤.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

من الإسلاميين. فهؤلاء ـ وعياً منهم بنقاط قوتهم ـ لا يزالون يعتبرونها من قبيل التمويه على العلمانية وانحراف عن المحتوى الإسلامي للثقافة العربية وبديلهم هو تطبيق الشريعة[157]. مع ذلك، يتعين على الاسلاميين أن يشرحوا ما يعنونه بالتفصيل. يتعين عليهم أن يقدموا فهماً بديلاً وأن يجددوا أنفسهم. فإن التوقف عند الدعوة إلى الشريعة والابتهاج لضعف حركة القوميين العربية ينهي المناقشة[158]. ومن شأن رفض العلمانية أن يفضي إلى إقامة دولة لاهوتية... وثمة خطر من أن تفرض الدولة اللاتينية قيوداً على حريات الأفراد... فيحكم الموتى الأحياء[159].

تعطي الإسهامات التي ناقشناها أعلاه استنتاجاً واضحاً هو أن المناقشة بشأن العروبة والعلمانية والإسلام لم تسوَّ بعد، وأن العلمانية بنوع خاص كانت مصدر الخلافات الرئيسية. وعلى الرغم من أن دعاتها رضخوا إلى حد ما لضغط الإسلاميين وحاولوا التوفيق بين العلمانية والإسلام، فقد ظل الإسلاميون على رفضهم إياها باعتبارها صدى لحلول مستوردة لا يمكن أن تستميل قلوب المسلمين. مع ذلك، فإن المناقشات السالفة تمثل جهود المفكرين من عرب المشرق للتصدي للمسألة. لهذا، فإن من المناسب أن نرى كيف تعامل مفكرو المغرب العربي مع المسألة، متحررين من تعقيدات التعددية الدينية في المشرق. وسنحلل الإسهامات المغربية من خلال كتابات الجابري وبلقزيز.

مقاربة الجابري لمسألة العلمانية لها خصوصياتها إلى حد ما. فهو يعتبر أن المناقشة برمتها حول العلمانية في الوطن العربي غير مناسبة[160]. ويقوم هذا على أساس رأي الجابري بأن العلمانية «مسألة زائفة، حيث إنها تعبّر عن حاجات في سياقات لا تتواءم معها»[161]. وهذه الحاجات هي حاجات إلى«ديمقراطية تحترم حقوق الأقلية والعقلانية السياسية... وهذه حاجات موضوعية حقاً... لكنها تفقد عقلانيتها وضرورتها وشرعيتها حيثما يعبّر عنها بشعار غامض مثل العلمانية»[162].

---

(١٥٧) من مقابلة مع طارق البشري في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

(١٥٨) انظر الأمثلة على ذلك في تعقيب كل من عزيز العظمة وناصيف نصار ومداخلة غالي شكري ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: رضوان السيد، «الوحدة العربية: نظرة في أيديولوجيات النقائض والبدائل،» ص ٦٤٦ - ٦٦٧.

(١٥٩) من مقابلة مع السيد يسين في القاهرة بتاريخ ٢٣ و٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

(١٦٠) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(١٦١) المصدر نفسه.

(١٦٢) محمد عابد الجابري، «الديمقراطية والعقلانية بدل العلمانية،» في: حنفي والجابري، **حوار المشرق والمغرب: تليه سلسلة الردود والمناقشات**، ص ٤٦.

هذه الدعوة ـ بالنسبة الى الجابري ـ ليست مناقضة للدين «الذي هو أحد المكونات الجوهرية للوجود العربي. إنه إسلام روحي بالنسبة الى العرب المسلمين، وإسلام حضاري لكل المسلمين العرب والمسيحيين على السواء»[١٦٣].

ويبدو من الصعب تصنيف موقف الجابري من العلمانية. فهو ـ من ناحية ـ يراها حلاً غير مناسب لحاجات العرب، ومن ناحية أخرى يقدم رأياً في الإسلام موالياً للفكر القومي العربي التقليدي الذي على أساسه يدعو هذا الفكر إلى العلمانية. بالإضافة إلى هذا يحاول الجابري أن يفصل العلمانية عن مفهوم الديمقراطية والعقلانية، وهذا يفضي بفكرته إلى الغموض. وقد نرى في هذه المقاربة محاولة لبلوغ حل وسط بين العلمانيين ومعارضيهم. وهو حل وسط يمكن تحقيقه بإزالة فكرة العلمانية وربما الكلمة ذاتها من المناقشات.

ويتفق هذا مع محاولة الجابري إعادة بناء العقل العربي[١٦٤]. وهو طبقاً لهذا يدعو إلى إكساب الفكر القومي العربي طابعاً ديمقراطياً، كشرط مسبق لانتصاره. وهذا حل وسط يتعايش به الفكر القومي العربي مع كافة التيارات الأخرى. ويعتبر الجابري العلمانية مفهوماً غريباً عن العرب. فقد جاءت العلمانية إلى المشرق العربي، حيث كان يروّج لها المفكرون العرب المسيحيون. لهذا كانت العلمانية دعوة إلى الاستقلال، وجاءت لتشير إلى «العروبة والقومية العربية»[١٦٥]. وعند هذا المفصل كان الاستقلال والوحدة العلمانية تعني «إقامة دولة عربية في المشرق مستقلة عن العثمانيين»[١٦٦].

كانت الدعوة إلى الاستقلال عن الأتراك صراعاً ضد فكرة الجامعة الإسلامية

---

(١٦٣) محمد عابد الجابري، «من أجل إعادة بناء الفكر القومي العربي،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٧٩٣.

(١٦٤) الشاغل الفكري الرئيسي للجابري هو محاولة إعادة هيكلة العقل والفكر العربي. وهو يحاول تحقيق هذا عن طريق توفير قراءة هيكلية للتراث والفكر العربيين. وهو يزعم أن قراءته ليست مبنية على أيديولوجيا، بل هي معنية بمسائل نقدية عن الكيفية التي يعمل بها العقل العربي؛ كيف ينتج معرفة وأنظمة معرفية؟ كيف يمكن التغلب على العقبات والأزمات المعرفية (الإبيستيمولوجية). ويذهب الجابري إلى أن من شأن هذا - إذا تحقق - أن يجعل التراث الثقافي ملائماً للحاضر. وأعمال الجابري مكرسة لهذا المشروع. ويمكن أن نجد تركيزاً خاصاً في: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، و **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(١٦٥) الجابري، «من أجل إعادة بناء الفكر القومي العربي،» ص ٧٩٦.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٩٦.

التي استخدمها السلطان العثماني لوقف التيار الانفصالي بين العرب. وبالتالي - يشرح الجابري - كانت الدعوة إلى دولة عربية ذات مضمون علماني موجهة ضد الجامعة الإسلامية التركية. ولم يكن قصد العروبيين «استبعاد الإسلام». ويلاحظ الجابري - محقاً - أن العلمانية لم تكن متصورة في المغرب العربي ولا في شبه الجزيرة العربية، بل كانت هناك دعوة إلى العلمانية بصورة هامشية فحسب في مصر[١٦٧]. ولكن إذا لم تكن العلمانية مقصودة لقيمتها الذاتية في بدايات القومية العربية، فكيف يمكن للجابري أن يفسر الأفكار العلمانية بعد استقلال البلدان العربية؟

يعزو الجابري الأفكار العلمانية بعد الاستقلال إلى مخاوف الأقلية المسيحية تجاه فكرة الدولة العربية الجامعة. لقد كانت تخشى أن تقع هذه الدولة تحت سيطرة المسلمين. لهذا دعت هذه الأقلية إلى صيغة متوازنة تضعها على قدم المساواة مع أبناء وطنها المسلمين. فكانت هذه الصيغة هي العلمانية، حيث إن من شأنها أن تفضي إلى دولة «قائمة على أساس هيمنة ديمقراطية علمانية وليس على أساس هيمنة دينية»[١٦٨]. وتنطوي حجة الجابري ضمناً على القول بأن الدعوة إلى العلمانية كانت تمس الحاجة إليها لإقامة تمييز بين العروبة والإسلام. فكانت الفكرة العلمانية هي الوسيلة التي لجأت إليها المراكز العروبية لرفض الحكم التركي متخفياً بالإسلام، بينما كان يمارس سياسات التتريك. ولم تكن المناقشة مركزة على العلمانية في تعارضها مع الإسلام، بل كانت مركزة على مسائل الحكم[١٦٩].

بعد الاستقلال تحولت هذه المناقشة «إلى مشكلة نظرية، مشكلة كيان وهوية»[١٧٠]. ويذهب الجابري إلى أن الافتقار إلى الديمقراطية، وبالتالي إلى العقلانية جعل مشكلة الأقليات تنعكس في تغييرات علمانية. فمشكلة الأقلية الدينية في الهلال الخصيب لم تعد مشكلة سياسية. وأدى هذا في النهاية إلى تعميمها لتشمل الوطن العربي بأسره، حتى حيث لم يكن لها وجود أبداً. ويرى الجابري أن هذا أدى إلى إشكالية العروبة/ الإسلام المزدوجة[١٧١]، ثم يذهب إلى أن لا حاجة إلى مناقشة العلمانية في كل البلدان العربية، وينبغي أن تكون الديمقراطية هي المناقشة الملائمة البديلة. فما لم يتخلص الفكر القومي العربي من المناقشة غير المناسبة

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٩٦.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٩٦.

(١٦٩) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(١٧٠) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٠٥.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

للعلمانية والعروبة والإسلام، فإنه سيبقى في أزمة مستمرة مزمنة[172].

إن الدفع الرئيسي لحجة الجابري هو أن المناقشة بشأن العلمانية هي مناقشة زائفة. وهو يفصل العلمانية عن الديمقراطية وعن العقلانية. مع ذلك، فإن حجته لا تحل المشكلة بمجرد إنكار ملاءمتها. وليس هذا الرأي مقبولاً في المشرق العربي، حيث المشكلة جزء جوهري من المناقشة. كذلك، فإن فصل الجابري العلمانية عن الديمقراطية والعقلانية لا يشاركه فيه كثير من المفكرين العرب ذوي التوجهات العلمانية. فعند سمير أمين أن العلمانية ليست ضرورية فحسب للوطن العربي، بل إنها «ترتبط بالديمقراطية»[173]. ورأي السيد يسين هو أن الديمقراطية والعلمانية لا تنفصلان[174]. ويشارك غالي شكري في وجهة النظر القائلة بأن العلمانية هي «آلية النظام الديمقراطي». إنها تلعب دور «احترام حقوق المواطن، وتمنع انفجار التباين الديني وتحقيق الديمقراطية»[175].

أما بلقزيز، فيقدم تفسيراً للمناقشة حول العروبة والعلمانية والإسلام يقع داخل حدود التاريخ الفكري[176]. ويتعقب تفسيره جذور المناقشات إلى الاختلاف في مفاهيم العروبة والإسلام باعتبارهما هويتين غير متوائمتين. فالخوف بين الإسلاميين من القومية العربية القائم على تصور مؤامرة قد تعزز أثناء المواجهة بين نظم الحكم القومية العربية والحركات الإسلامية خلال عقدي الخمسينيات والستينيات[177]. كان الإسلاميون ينظرون إلى مطلب تأمين حقوق الأقليات باعتباره خطراً يهدد حقوق الأغلبية المسلمة. وأدى هذا إلى مشكلة نفسية أخرى؛ إذ رأى المدافعون عن حقوق الأقليات والعلمانية في إنكار الإسلاميين حقوقهم دليلاً على عدم تسامح الإسلام وبطشه. واعتبر الإسلاميون العلمانيين عملاء لقوى أجنبية. وعندما تؤخذ هذه مع خصومات بين عبد الناصر والبعثيين في سوريا والعراق من ناحية،والحركات الإسلامية في هذه البلدان من ناحية أخرى، كان هذا السيناريو هو التربة التي ترعرعت فيها المجادلة[178].

---

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(١٧٣) من مقابلة مع سمير أمين في القاهرة بتاريخ ١ أيار/مايو ١٩٩٥.

(١٧٤) من مقابلة مع السيد يسين في القاهرة بتاريخ ٢٣ و٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٧٥) من مقابلة مع غالي شكري في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

(١٧٦) من مقابلة مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(١٧٧) المصدر نفسه.

(١٧٨) عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ** (الرباط: دار القلم، [١٩٨٩])، ص ٣٠ - ٣٣.

يذهب بلقزيز إلى أن المناقشات بشأن العروبة والعلمانية والإسلام هي صدى لمناقشة قديمة. وتتغذى المناقشات الحالية على تلك القديمة. وعلى الرغم من المظهر السياسي الحاد، فإن المناقشة هي مناقشة معرفية (أبيستيمولوجية) ترتبط بالنهضة العربية وإشكاليتها. وقد أصبحت النهضة إشكالية حينما عبّرت عن نفسها في أزواج من المفاهيم تحمل أوجهاً من عدم التوافق. وهذا واضح في أزواج مثل «نحن/الآخر»، «الديني/العلمي»، «الأصالة/الحداثة»، «الهوية/الحداثة» . . . الخ[179]. وقد انطوت هذه الأزواج على بذور مشكلات سياسية وظهور أزواج إشكالية أخرى. ويبدي بلقزيز ملاحظة هي أن باستطاعتنا اليوم «أن نجد شيئاً مماثلاً لتماهٍ بين كل زوج وزوج القومية العربية/الإسلام». والأمثلة هي أن «القومية العربية، قد تماهت، في وجهات نظر مفكري النهضة والمفكرين القوميين المعاصرين، مع التقدم والحداثة والعلم والتحديث». وينطبق الشيء ذاته على الإسلام الذي غالباً ما يتماهى مع «الأنا والأصالة والهوية في تنوع من التفسيرات»[180].

إن من الواضح من الإسهامات التي ناقشناها أعلاه أن مناقشات النهضة حول العروبة والعلمانية والإسلام قد أعيد إنتاجها، وإنْ بمصطلحات سياسية جديدة. ويؤكد فحص هذه الإسهامات مقولة بلقزيز بأن الفكر القومي العربي لـم يتمكن من الحفاظ على، أو من تعزيز، النضال عند محاولته للنهضة. هناك ما يدعوه بلقزيز استمرارية «لحظتين من المشكلة: اللحظة النظرية واللحظة السياسية أو المسيَّسة»[181]. لكن إذا كان هذا يفسر المشكلة معرفياً (أبيستيمولوجياً)، فما نوع التفسير السياسي الذي يقدمه بلقزيز؟ إنه يذهب إلى أن الاحتلال الأوروبي للوطن العربي قد وضع المسائل السياسية في مركز الفكر العربي. وكان تحول من النظرية إلى السياسة حتمياً، وما دام الفكر العربي كان مشغولاً بالمسائل السياسية، فإن هذا قد منع أي توسع على الصعيد النظري. لقد اكتسح إلحاح المسائل السياسية (والمسيَّسة) الإنتاجية الفكرية. وتركزت كل النشاطات الفكرية حول إنتاج شعارات عن الاستقلال وتقرير المصير[182].

ويذهب بلقزيز إلى أنه بعد ثورة تموز/يوليو١٩٥٢ المصرية كانت إشكالية النهضة هي مضمار الوعي العربي. فلقد خلقت إنجازات الناصرية وهماً لأنها اعتبرت

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٨٢) من مقابلة مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

تحقيقاً لطموحات النهضة[١٨٣]. وبلغ هذا مبلغ «عائق نفسي يحول بين العرب وبين إدراك الواقع بشأن استمرار مشكلات النهضة»[١٨٤]. مع ذلك، فحينما وجهت الوقائع ضرباتها القاسية بعد نهاية أوج الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين «عادت مشكلات النهضة، كمشكلات الهوية والحداثة والإسلام والقومية ... الخ»[١٨٥]. ويفسر بلقزيز هذا التكاثر لمسائل النهضة الأيديولوجية العربية. فهو يرى في الأيديولوجيا العربية «أيديولوجيا معارك»، أي أيديولوجيا أطراف تفكر في مسائل كثيرة لا كمفكرين ينتجون معرفة، إنما كمفكرين حزبيين ينتجون معرفة وفقاً لاهتماماتهم، حتى ولو تمت التضحية بالنتيجة[١٨٦].

تبين المناقشة أعلاه بوضوح غياب نظرة متماسكة متوازنة إلى مسائل العلمانية والإسلام؛ إذ يبدو أن الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن الماضي قد بقي على وجهات النظر السابقة. وعلى الرغم مما يبدو من وجود حجج تدافع عن العلمانية، فإن الاتفاق بشأنها لم يقم بعد؛ إن الخلافات واضحة في ما يتصل بمسألة العلاقة بين مفاهيم القومية العربية والعلمانية والإسلام. لقد أجبر صعود قوة الإسلام السياسي الفكر القومي العربي على أن يقدم بضعة تنازلات. مع ذلك، يبدو أن الإسلاميين لم يقبلوا هذه العلامة على حسن النية، فقد نجحت محاولات فتح حوار فقط في صنع حلول وسط سياسية غير قادرة على تجاوز الخلافات القديمة.

ولا يزال الفكر القومي العربي يعتبر الإسلام حضارة العرب وثقافتهم. وحتى وإن كان قد أظهر بعض التفهم لمسألة الشريعة، فإن الإسلاميين رأوا في ذلك علامة ضعف ومحاولة لإخفاء الانتكاسة التي ألمت بالأيديولوجيا العربية. لقد أكد الفكر القومي العربي على العلاقة التاريخية بين العروبة والإسلام، ولكن الإسلاميين لا يزالون يرفضون التخلي عن نظرتهم الراسخة، وهي أن الإسلام طريقة شاملة للحياة. وتبقى الخلافات بلا حل. ويحاول الفكر القومي العربي حل محنة المصالحة بين العلمانية والإسلام، ويرى في هذه المحاولة خطوة مهمة نحو المواءمة مع شعبية الإسلام السياسي.

مع ذلك يبدو أن المشكلة الكامنة في الفكر القومي العربي هي نظرته إلى

---

(١٨٣) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الإسلام ذاته. فاعتبار الإسلام ثقافة العرب وحضارتهم إلى جانب الاحتفاظ بأفكار علمانية حية، هي علامة على ضعف الفكر القومي العربي. وينطوي هذا على مشكلة نظرية في تقويم المكوّن السياسي للإسلام. ويبين تحليل إسهامات ثمانينيات القرن العشرين بوضوح الحاجة إلى مثل هذا التنظير. ثمة حاجة إليه لسد الفجوة في بنيته الأيديولوجية(١٨٧). وإلى أن يتحقق هذا تبقى مناقشة العروبة والعلمانية والإسلام مناقشة بلا حل. والإسهامات الجديدة هي ـ على وجه الإجمال ـ النبيذ القديم ذاته في زجاجات جديدة.

ثالثاً: الأقليات والديمقراطية

١ ـ الأقليات: المقاربة الجديدة

تعرض مناقشة الأقليات في الوطن العربي بضع مشكلات مفهومية؛ فالمفكرون العرب متأثرون باستخدام مصطلح العرقية الغربي، حيث إنه لا يوجد نظير عربي لهذا المصطلح(١٨٨). ويقترب الكتّاب العرب من مسألة العرقية معتمدين على مصطلحات مثل الأقليات والطوائف والعصبية والملل والنِّحل والأعراق، ولكن هذه المصطلحات لا تحل المشكلة. فالطريقة العامة في وصف العرقية هي إما استخدام مفهوم العرق ذاته أو استخدام مصطلح الأقلية.

وهذا دليل على إهمال المسألة في الفكر العربي. فمعظم الدراسات عن الأقليات في الوطن العربي إما كتبها غير عرب، أو أنها ركزت على حالة معينة في بلد عربي معين. ودراسة ألبرت حوراني هي أكبر جهد كتبه عربي حاول أن يكون شاملاً(١٨٩). مع ذلك، فإن الدراسة ذاتها كتبت بالإنكليزية وتناولت ستة بلدان عربية فقط. وقد أسهم هذا في نقص كفاية المعرفة حول العرقية في الوطن العربي وجعل مسألة الأقليات بقعة غير مرئية في الفكر العربي. وكان هذا صحيحاً بوجه خاص بالنسبة الى الفكر القومي العربي الذي لم يكن قد تناول المسألة بأي درجة تذكر من

---

(١٨٧) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٢٢٣.

(١٨٨) اليزابيث بيكارد، «نقد استخدام مفهوم الإثنية في تحليل العمليات السياسية في العالم العربي،» ورقة قدمت إلى: **العالمية والخصوصية في دراسة المنطقة العربية: أبحاث الندوة المصرية الفرنسية الثانية، ٣ - ٥ يوليو ١٩٨٩**، تحرير نيفين عبد المنعم سعد ([القاهرة]: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩١)، ص ٢١٢.

(١٨٩) Albert Hourani, *Minorities in the Arab World*, issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs (London; New York: Oxford University Press, 1947).

الاستفاضة قبل الفترة التي يغطيها هذا البحث.

لقد أظهر الفكر القومي العربي، منذ نشأته، تسامحاً واعترافاً بالأقليات المسيحية العربية، ولم يكن هناك برنامج سياسي أو فكري أو أي تدقيق مفاهيمي في تناول المسألة على هدي خطوط المشروع العروبي الجامع. أما حقيقة أن الفكر القومي العربي في أوائل أيامه فحسب قد أظهر تسامحاً ودمجاً للعرب المسيحيين في الأمة، فيمكن أن تفسرها تأثيرات الإصلاحيين الإسلاميين في الفكر القومي العربي. والإصلاحيون لم يروا تناقضاً بين العروبة والإسلام. فالإسلام كان عندهم روح العروبة، والعروبة هي جسم الإسلام، وبالتالي فإن التسامح اعتبر مبدأً إسلامياً ينبغي أن يطبق على كل العرب غير المسلمين.

مع ذلك، لم يكن باستطاعة هذا أن يوفر إجابة واضحة وقاطعة عن المشكلة. لقد حاول معالجة الأقليات الدينية طبقاً للنظام الملّي للإمبراطورية العثمانية. وصعّد هذا مخاوف المسيحيين العرب الذين ذهبوا إلى أن من شأن هذا النظام أن يحولهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية. وأدت حقيقة أن كثيرين من القوميين العرب كانوا مسيحيين إلى أن أصبح ممكناً للقومية العربية أن تُدخل هذا المفهوم الأساسي للتسامح. كذلك يمكن أن نفترض أن الفكر القومي العربي كان مشغولاً في أيامه الأولى بإثبات وجود أمة عربية وتحدي دولة التجزئة. وكان تركيزه على الوحدة العربية وتجنب مسألة الأقليات خشية أن تضعف الفكرة العربية الجامعة[١٩٠].

لقد اعتبر كتّاب عرب كثيرون أن مسألة الأقليات من صنع الاستعمار، وذهبوا إلى أن الوطن العربي لم يعرف مثل هذه المشكلة قبل القرن التاسع عشر[١٩١]. وأما «وصفتهم» لما اعتبروه آنذاك مرضاً، فكانت نصح أفراد الأقليات القومية بأن يستوطنوا ويتفرقوا في جماعات في مناطق نائية شتى. لقد اعتبروا هذا الحل الأمثل الذي يمكن أن يضعف تماسك الأقليات وتضامنها ويجعلها تُستوعب بسهولة في الجعبة العربية. أما القومي العربي العلماني فقد استبعد الدين من معايير الأمة وقارب المسألة بطريقة مغايرة[١٩٢]. لقد قدم هذا التيار نظرة عن الأقليات يمكن ـ من الناحية النظرية ـ أن تضمن مساواة كاملة على أساس المواطنة، ويمكن أن يحل هذا

---

(١٩٠) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ٨٤.

(١٩١) نبيه أمين فارس ومحمد توفيق حسين، **هذا العالـم العربي: دراسة في القومية العربية وفي عوامل التقدم والتأخر والوحدة والتفريق في العالـم العربي** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٣)، ص ١٥٧.

(١٩٢) إن هذه المعلومات تستند إلى مساهمات الحصري وحزب البعث والناصرية.

مشكلة الأقليات الدينية العربية غير المسلمة، ولكن يقصر عن حل مشكلات أقليات أخرى ذات طبيعة قومية، مثل الأكراد وقبائل جنوب السودان[١٩٣].

لم تتم مقاربة مسألة الأقليات على نحو ملائم وشامل من جانب تياريْ الفكر العربي. فإذا كان التيار الإسلامي العربي قد حاول تقديم صيغة لمعاملة الأقليات المسلمة الثقافية والقومية التي هي جزء من مقام الإسلام، فإنه أخفق في أن يتسع للأقلية الدينية. وعلى الرغم من دمج مفهوم المواطنة في حجة التيار الإسلامي، فإنه ينكر المساواة. أما التيار العلماني، فليست لديه نصوص للتعامل مع الأقليات القومية والثقافية. ومن الواضح أن كلا التيارين يستبعد مجموعة إثنية من العضوية الكاملة في الجماعة السياسية.

فعلى الصعيد السياسي لبناء الدولة، تعاملت الدول العربية مع مسألة الأقليات والهوية طبقاً لصيغة وسطية. وسهّلت هذا إلى حد ما التجربة القصيرة العمر لليبرالية في الوطن العربي التي تمت بها مقاربة التعددية الاجتماعية من خلال التعددية السياسية. ولكن إخفاق التجربة الليبرالية خلال خمسينيات القرن الماضي وضعت مسألة الأقليات في الواجهة مرة أخرى. وأصبحت المشكلة واحدة من هموم الفكر القومي العربي بعد حرب العام ١٩٦٧ التي فتحت أبواب النقد وإعادة التفكير في كثير من المسائل.

كان عالِـم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم واحداً من رواد الدعوة إلى إعادة النظر في مسألة الأقليات، وقد ركز جهوده على مسألة حرمانها من المشاركة السياسية، وذهب إلى أن إهمال مسألة الأقليات ليس من شأنه أن يفاقم المشكلة فحسب، بل ستكون له أيضاً آثار خطيرة في الهدف العروبي الجامع؛ هدف توحيد العرب[١٩٤]. وكانت الحرب الأهلية في لبنان ذات تأثير دراماتيكي في إدخال مسألة الأقليات على شواغل الكتّاب العرب. فقد جعلتهم هذه الحرب يدركون الطبيعة المتفجرة للمسألة. وتُبين الإسهامات التي نناقشها أدناه طبيعة المناقشات الجديدة.

على الرغم من أن عقد الثمانينيات من القرن الماضي شهد نشأة تفكير جديد في مسألة الأقليات، لا تزال هناك بعض الإسهامات التي تبقى على الخط الفكري القديم. ومن الأمثلة على هذا ما نجده في أعمال عصمت سيف الدولة، فهو لا

---

(١٩٣) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)**، ص ١٤٥.

(١٩٤) سعد الدين إبراهيم، «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالـم العربي،» **قضايا عربية**، السنة ٣، الأعداد ٣ - ٦ (شباط/فبراير - تموز/يوليو ١٩٧٦)، ص ٥ - ٢٥.

يزال يرى أهمية مسألة الأقليات. وهو حينما يتعرض للموضوع يكون موالياً للمبدأ القومي العربي التقليدي؛ إذ يذهب سيف الدولة إلى أن العرب المسلمين والمسيحيين على السواء هم من شخصية إسلامية عربية واحدة[١٩٥]. وتردد هذه المقاربة صدى الآراء القومية العربية التقليدية في المسألة، فهي لا تتصور إلاّ الأقليات الدينية التي يمكن تكييفها بإبراز الجانب الحضاري من الإسلام. لقد كان لا يزال على الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن الماضي أن يتأمل في المسألة خاصة بعد المشكلات التي واجهتها بلدان مثل لبنان والسودان ومصر والجزائر. فهذه المشكلات أظهرت أنه حتى الصيغة التوافقية التي طبقتها دول عربية قد قصرت عن التصدي للمشكلة، خاصة إذا أخذ نقص المشاركة السياسية في الحسبان.

مع ذلك، فإن الافتقار إلى الديمقراطية في الوطن العربي جعل الكتّاب العرب يركزون ـ عند تناول الأقليات ـ على الحاجة إلى مقاربة ليبرالية نحو المشاركة السياسية. فعليّ الدين هلال دسوقي يعتقد أن مشكلة الأقليات يمكن أن تحل بتنفيذ مبادئ المواطنة[١٩٦]. وطبقاً لهذه، فإن أي مواطن يملك الحق في القيام بدوره في العملية السياسية. ومبدأ المواطنة في ظنه يحل مشكلة الأقليات لأنه يوفر «مساواة بين المواطنين بغض النظر عن جنسهم أو دينهم أو لغتهم»[١٩٧]. ولكن هذه المقاربة لمسألة الأقليات ـ حسب جوزيف مغيزل ـ هي مجرد صيغة قانونية ودستورية لا تمحو المشكلة. وهو يدعو إلى تنفيذ العلمانية لتجنب التناقضات التي تسببها الشريعة والفقه الإسلامي[١٩٨].

هذا التأكيد على الديمقراطية واسع الانتشار بين الكتّاب العرب الذين يتصدّون لمسألة الأقليات. وهذا واضح في مساهمة قسطنطين زريق. فهو يذهب إلى أنه ما لم تضمن الديمقراطية والمساواة والكرامة وغيرها من الحريات الأساسية للعرب كافة، بغض النظر عن أصولهم الدينية أو العرقية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فإن مشكلة الأقليات، ولا سيما العرب المسيحيين، ستستحيل على الحل. ويذهب زريق إلى أنه

---

(١٩٥) من مقابلة مع عصمت سيف الدولة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(١٩٦) انظر مداخلة علي الدين هلال ضمن المناقشات التي دارت حول: «مبدأ المواطنة،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي - الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١٣٨.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٩٨) انظر مداخلة جوزيف مغيزل ضمن المناقشات التي دارت حول: المصدر نفسه، ص ١٤٠ - ١٤١.

ما لـم تعالج هذه المسائل لن ينجح العرب في بناء أمتهم أو وطنهم[١٩٩]. ويعتقد محمد فائق، الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، أن جوهر المسألة يتعلق بالديمقراطية. وهو يثير النقطة القائلة بأن عنصر الأقليات مضطهد في بلاده مرتين: «مرة لأنه مواطن شأنه في ذلك شأن كل المواطنين الذين تنتهك حقوقهم، ومرة ثانية باعتباره ينتمي إلى أقلية»[٢٠٠].

ويتمسك رضوان السيد بالتأكيد ذاته على الديمقراطية. فهو يلاحظ أن مسألة الأقليات قد أشبعت نقاشاً، وأنها أصبحت تمفصل بطريقة غير موضوعية. إن مشكلة الأقليات ليست سوى مشكلة الديمقراطية التي يشعر بها كافة المواطنين[٢٠١]. ومع أن بعض الكتّاب العرب لا يزالون يعتبرون أن اللغة والثقافة هما معيارا الأمة، فإنهم لا يزالون غير قادرين على تطبيق هذا على الأقليات اللغوية والثقافية. والذهاب إلى أن الديمقراطية هي الحل لكل المشكلات المتعلقة بالأقليات إنما يتجنب التصدي مباشرة للمسألة المعنية.

ويرفض بعض الكتّاب العرب ما يعتبرونه «توسيعاً مبالغاً فيه لمفهوم الأقليات»[٢٠٢]، فيعتقد إسماعيل صبري عبدالله أن قصر العروبية (Arabness) على المسلمين السنّة العرب فكرة مضللة، وأنها تتناقض مع مبدأ القومية الذي «لا يعتبر الدين شرطاً من شروط القومية». وتتصور هذه الفكرة ـ حسب إسماعيل صبري عبدالله ـ العرب السنّة كما لو أنهم مجموعة متجانسة متماسكة، وهو زعم يتعارض مع حقيقة أن هناك شيعاً كثيرة داخل إطار الإسلام السني. ويدعو إسماعيل صبري عبدالله إلى مقاربة قصر مفهوم الأقليات على تلك التي تتركز في أرض محددة ولها لسانها الخاص وحضارتها المتميزة قليلاً أو كثيراً من الحضارة العربية[٢٠٣].

إن هذا تطور جديد تماماً في الفكر القومي العربي ينظر بتقدير إلى قضية الأقليات القومية، فاسماعيل صبري عبدالله يذهب إلى حد الإشارة إلى أن لكل أقلية الحق في «إحياء لغتها واستعمالها في حياتها اليومية جنباً إلى جنب مع اللغة العربية.

---

(١٩٩) قسطنطين زريق، **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ٨١.

(٢٠٠) انظر مداخلة محمد فائق ضمن المناقشات التي دارت حول: «مبدأ المواطنة،» ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢٠١) انظر مداخلة رضوان السيد ضمن المناقشات التي دارت حول: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٢٠٢) عبد الله، «الأمة العربية: الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط،» ص ١٢٣.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وكذلك حقها في تطوير تراثها الحضاري الخاص في جو الديمقراطية الشاملة الذي نراه وحده الإطار الذي نحقق فيه الوحدة»[٢٠٤]. مع ذلك، فإنه من الواضح أن شاغله الرئيسيّ هو القومية العربية. فهو يذهب إلى أن القومية العربية «تقوى وتترى باحترام الأقليات القومية»[٢٠٥].

وعلى الرغم من هذا الاعتراف بالأقليات القومية، فإن مقاربة إسماعيل صبري عبدالله تعاني تبعات فجوة؛ فهي لا تقدم مقاربة متماسكة لمشكلة التعددية العرقية في الوطن العربي، بل تركز على تحقيق الوحدة العربية التي بها تُحترم حقوق الأقليات داخل حدود الدولة العربية الجامعة. فستجد الأقليات مصلحتها في «أن تبقى جزءاً من الاتحاد الفدرالي العربي بكيانها الخاص»[٢٠٦]. ويذهب إسماعيل صبري عبدالله إلى أن معنى هذا الأمر هو النظر إلى مسألة الأقليات باعتبارها تناقضاً ثانوياً بالقياس إلى التناقض الرئيسي بين وجود أمة عربية مستقلة وبين تفتيت أرض العرب[٢٠٧]. وعلى الرغم من أن إسماعيل صبري عبدالله يقر بحق الأقليات القومية، مثل الأكراد، في تقرير مصيرها الذاتي، فإنه يرى ذلك ممكناً فقط داخل نظام فدرالي يسمح لها بحكم ذاتي. ومع أن مقاربة عبدالله هي بمثابة تطور لهم في الفكر العربي، فإنها تحتضن الأقليات القومية، ولكنها تقصر عن السماح لهم بتقرير المصير الذاتي الكامل. مع ذلك، فإنها ترفض رفضاً مطلقاً وجود أية أقليات دينية[٢٠٨].

من الواضح أن الفكر القومي العربي يحتاج إلى قدر أكبر من الشجاعة في التصدي لمسألة الأقليات. وقد تساعد الدعوة إلى إحلال الديمقراطية في حل لبعض المشكلات التي تواجهها الأقليات، ولكنها لا تكفي لإزالة المشكلة تماماً، بل هناك حاجة إلى مزيد من الردود المخلصة النزيهة على مسألة الأقليات، ردود تأخذ بعين الاعتبار تقرير المصير الذاتي القومي. ونظرة الكاتب القبطي المصري غالي شكري مركزية في هذه المقاربة؛ فهو يذهب إلى أن «الأقليات القومية والدينية وحدها هي المؤهلة لهذه المكانة. والعرب المسيحيون ـ مثل الأقباط ـ ليسوا أقليات لأنهم شعب أصيل كما أقرانهم المسلمين»[٢٠٩]. والمقاربة التي تمس الحاجة إليها للتصدي لمسألة

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.
(٢٠٨) من مقابلة مع إسماعيل صبري عبد الله في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.
(٢٠٩) من مقابلة مع غالي شكري في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

الأقليات هي في ما يدعوه غالي شكري: «عروبة جديدة خالية من القمع. عروبة تضع الديمقراطية في قمة جدول أعمالها، وتضع العلمانية في قمة جدول أعمالها الديمقراطي. إن الديمقراطية والعدالة الاجتماعية مركزيتان لحل مشكلة الأقليات»[٢١٠].

ولا يزال الفكر القومي العربي ـ عدا استثناءات محدودة ـ يتأرجح بين وجهات النظر الإسلامية والتقليدية العلمانية. ويحل التيار العلماني مشكلة الأقليات الدينية بالدعوة إلى الديمقراطية واحترام حقوق المواطنين، ولكنه يقصر عن حل مشكلات الأقليات القومية. ولا يزال التيار الإسلامي يمثل الحل الأفضل المتاح لمشكلات الأقليات القومية في الدين الإسلامي، حيث يعتبر أنها مؤلفة من مسلمين عاديين، واستبعادها مبني على أساس الدين لا على أساس حدود قومية.

أما إسهامات سعد الدين إبراهيم، فهي الأكثر تميزاً حول مسألة الأقليات في الوطن العربي. فهو يعتقد أن واحدة من العقبات الرئيسة التي تعترض تحقيق الوحدة العربية هي قصور الفكر القومي العربي عن معالجة مسألة الأقليات، وهو يعتبر أن إهمال الأقليات يتعارض مع الإيمان بأن القومية العربية فكرة إنسانية[٢١١]، ويذهب إلى أن المشكلات القائمة على أساس الأقليات تنطوي على مسائل تتعلق بالهوية وبناء الدولة والفوارق الاجتماعية والاقتصادية، مثل تقلص المشاركة السياسية ونقص المساواة الاجتماعية بما لها من تأثير سلبي في الأقليات. ويعتبر إبراهيم أن معالجة مسألة الأقليات تتطلب إعادة هيكلة المثل الأعلى العروبي الجامع. ويمكن تحقيق هذا من خلال استراتيجية يمكن أن تهدئ التوترات العرقية وتنزع فتيلها قبل أن تنفجر.

تتكون هذه الاستراتيجية من تعزيز المشاركة السياسية وإقامة دولة اتحادية تحترم المجتمع المدني. ومن شأن هذا ـ في رأي سعد الدين إبراهيم ـ أن يخلق المصالحة المطلوبة بين هدف الحفاظ على سيادة الدولة الإقليمية القطرية، والتكامل الإقليمي وحق الأقليات في الحفاظ على ثقافتها وكرامتها الإنسانية. ويوحي هذا بأنه في ما يتعلق بالأقليات الدينية، فإن الحل سيكون في إحلال الديمقراطية وإعادة إدخال النظام المليّ. ويذهب إبراهيم إلى أن النظام المليّ إذا ما طُور، وعلى الرغم من سمعته السيئة التي ترجع إلى سوء سمعة الإمبراطورية العثمانية، فإن من شأنه أن يلبّي احتياجات هذه الجماعات. إن النظام المليّ يتميز بـ «روح السماح لهذه الجماعات

---

(٢١٠) المصدر نفسه.

(٢١١) من مقابلة مع سعد الدين إبراهيم في القاهرة بتاريخ ٢ أيار/مايو ١٩٩٥.

بأعلى درجة ممكنة من الاستقلال الذاتي داخل إطار الدولة». ولكن حينما يتعلق الأمر بالأقليات القومية، فإن عملية إحلال الديمقراطية ليست هي الإجابة الوحيدة. ويذهب إبراهيم بعيداً إلى حد الاعتراف بحق هذه الأقليات في الاستقلال(٢١٢).

اختتاماً لمناقشة الإسهامات في مسألة الأقليات، من المهم أن تلاحظ أن الكتّاب العرب ليسوا بعد منفصلين انفصالاً تاماً عن وجهات النظر التقليدية في ما يتعلق بالأقليات اللغوية والثقافية. مع ذلك، فإن إسهامات ثمانينيات القرن العشرين تعكس اهتماماً آخذاً في الاتساع بمسألة الأقليات. ويبين هذا الاهتمام المدى الذي يتوق فيه الفكر القومي العربي إلى إعادة هيكلة ذاته وفتح باب المناقشات حول مشكلات القومية. ويتّضح هذا بشكل خاص في وجود بعض الإسهامات التي تتخذ موقفاً ليبرالياً من الأقليات.

٢ ـ مطلب الديمقراطية

اكتشف الفكر القومي العربي الأفكار والمؤسسات الديمقراطية الليبرالية بعد مواجهة مع الغرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد أدت المواجهة مع أوروبا بالفكر العربي إلى أن يتساءل عن الأسباب الكامنة وراء تقدم الغرب وانحدار العرب. وقد اعتُبرت الديمقراطية قوة دافعة لتقدم أوروبا. فقد كانت الديمقراطية ترتبط ارتباطاً عِلّياً بالتقدم. وذهب الإصلاحيون العرب إلى أن الديمقراطية تعادل العقل والتقدم وأنها ضد الطغيان، واعتبرت أداة ضرورية لتخليص الشرق من علته. وكان على الإصلاحيين الإسلاميين أن يجدوا إجابة تحفظ القيم الإسلامية وتواكب الحداثة في الوقت ذاته. وقد حاولوا أن يفسروا الفكرة الديمقراطية بمعادلتها بالفكرة الإسلامية عن الشورى، واعتبروا هذا كافياً للبرهنة على أن الإسلام يتواءم مع العقل والتقدم(٢١٣). مع ذلك، لم يكن هذا التفسير مصحوباً بأي تمفصل نظري أو معالجة نظرية للديمقراطية(٢١٤). لقد بقي الفكر القومي العربي غير معني بالتمعن في الأفكار الديمقراطية. ويمكن أن يعزى هذا إلى حقيقة أن القومية العربية في مراحلها الأولى كانت تفتقر إلى أية أيديولوجيا متماسكة، وأيضاً إلى أسبقية مسائل أخرى، مثل تحقيق استقلال العرب. لقد أجلت

---

(٢١٢) المصدر نفسه.

(٢١٣) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية،** ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٧٨.

(٢١٤) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية)،** ص ٤٨.

مسائل الديمقراطية والمساواة الاجتماعية إلى أن تكون الأهداف العربية الجامعة قد تحققت.

كذلك يمكن أن يكون التكوين الطبقي للقوى التي كانت تقف وراء الحركة القومية العربية سبباً لهذا الإغفال للديمقراطية. كانت هذه القوى مستمدة أساساً من البرجوازية ومن نبلاء الحضر في الأقسام العربية من الإمبراطورية العثمانية. فلم تكن شواغلهم واهتماماتهم الطبقية بالديمقراطية(٢١٥). ويفسر محمد عابد الجابري غياب المعالجة النظرية للديمقراطية بأن يشير إلى عدم مواءمتها للفكرة العربية الجامعة في ذلك الوقت، حين كان القوميون العرب يعتبرون أن استخدام الديمقراطية إنما يعني السماح بحقوق الأقليات، وإذا ما أتيحت لهذه فرصة من خلال الديمقراطية فإن من شأنها أن تشلّ الوحدة العربية(٢١٦). وبصرف النظر عما كانت الأسباب، فإن الفكر القومي العربي وجّه قبل الحرب العالمية الثانية انتباهاً ضئيلاً للغاية الى مسألة الديمقراطية.

مع ذلك، فإنه ابتداء من أوائل عقد الخمسينيات من القرن الماضي ظهرت قوى اجتماعية جديدة وبدأت تنشغل بمسألة إحلال الديمقراطية والتغيير الاجتماعي. ومن هنا بدأ الفكر العربي يطرح أفكاراً عن العدالة الاجتماعية والديمقراطية. وقد مهّد الأداء الضعيف للنظم الحاكمة، على جبهات التنمية وإخفاقات التجارب القصيرة العمر في الديمقراطية الليبرالية، تمهيداً كبيراً لمثل هذا التطور. كذلك فإن هزيمة الدول العربية في الحرب مع إسرائيل في العام ١٩٤٨، كانت حيوية في إيقاظ الفكر العربي على تأثيرات الحكم غير الديمقراطي(٢١٧). وقد تميزت حقبة السياسات العربية الراديكالية بتأكيد قوي على التنمية ومحاولة تحقيق الوحدة العربية، وفي الوقت نفسه محاربة إسرائيل. لهذا احتضن الفكر العربي الأفكار الاشتراكية وانتقد الديمقراطية الليبرالية. ولعب هذا دوراً كبيراً في تقويض مناقشة الديمقراطية، فاعتبرت الديمقراطية إزالةً للفوارق الاجتماعية والطبقية وليست حقوقاً سياسية ومدنية للفرد.

عانى المفهوم الديمقراطي في الفكر القومي العربي ـ كما تمثل في حزب البعث وفي الناصرية ـ كثيراً من الفجوات النظرية والعملية. فكان الفكر القومي يدعو إلى صورة من مبدأ ديمقراطي تُعدّ فيه الديمقراطية السياسية ديمقراطية محرفة. وأعلن

---

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢١٦) الجابري، المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢١٧) من مقابلة مع سعيد بنسعيد في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

عبد الناصر أن «لا معنى لديمقراطية سياسية. . .. دون ديمقراطية اقتصادية»[(٢١٨)]. مع ذلك، لـم يكن هذا المفهوم في الديمقراطية كافياً لحل مشكلة الحكم الديمقراطي، ولا كان قادراً على تقديم نموذج ديمقراطي متماسك. فكان الفكر القومي العربي، في تياريه الرئيسيين البعثي والناصري، عاجزاً عن وضع صيغة عملية لهذا المفهوم. لهذا لـم تتوفر أية إجابات عملية أو نظرية على أساس توازن بين ديمقراطية سياسية وديمقراطية اجتماعية.

هكذا ظل الفكر القومي العربي مفتقراً إلى أي مفهوم دقيق للديمقراطية يشمل الحقوق السياسية والمدنية للفرد. ولـم يكن لمؤسسات المجتمع المدني دور تلعبه في العملية السياسية، وكانت الهوة بين السياسات الخطابية والسياسات الفعلية إدانة للمفهوم القومي العربي للديمقراطية. لقد تدهور الوضع السياسي بينما تغلغلت الدولة كثيراً وضعف المجتمع المدني[(٢١٩)]. وبعد انهيار الوحدة المصرية ـ السورية، وبعد هزيمة العرب في الحرب مع إسرائيل في العام ١٩٦٧، تميزت موجة جديدة من الكتابات بتركيز على نقد الفكر القومي العربي وآرائه التقليدية نحو الديمقراطية. واعتبرت المساواة الاجتماعية والعدالة والديمقراطية حيوية لتجديد السياسات العربية والمجتمع العربي. ونظر إلى عملية إحلال الديمقراطية باعتبارها عملية جوهرية لإزالة أسباب الهزيمة.

اعتبر انفصال الوحدة المصرية ـ السورية والهزيمة دليلاً لا على الآثار السلبية لنقص الديمقراطية فحسب، بل اعتبر أيضاً مؤشراً على أن الفكر القومي العربي بحاجة إلى إعادة هيكلته. مع ذلك، فإن مسألة الديمقراطية لم تناقش بعمق على نحو يسمح بدمج المبادئ الديمقراطية في الفكر القومي العربي. كان الشاغل هو غياب المؤسسات الديمقراطية وممارسة القمع السياسي. ولـم تبذل الإسهامات الجديدة جهداً لمفصلة مفهوم الديمقراطية. وفي أحسن الأحوال، جرى الدفاع عن الديمقراطية باعتبارها مسألة تقدم وتقنية سياسية شبيهة بالتقانة.

لقد شهد عقد الثمانينيات من القرن الماضي تجدد الاهتمام بعملية إحلال الديمقراطية وبحقوق الإنسان[(٢٢٠)]. ويعبّر عن هذا الاهتمام عدد الكتب والمقالات

---

(٢١٨) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة والميثاق وبرنامج ثلاثين مارس** (طرابلس: دار مكتبة الفكر، [د.ت.])، ص ١١٠ و١١٩.

(٢١٩) من مقابلة مع كمال عبد الطيف في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٢٢٠) Aziz al-Azmeh, «Populism Contra Democracy: Recent Democratic Discourse in the Arab World,» paper presented at: *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* (conference), edited by Ghassan Salamé (London; New York: I.B. Tauris Publishers, 1994), pp. 116-118.

والندوات التي كرسها الكتّاب العرب لهذه المسألة. كذلك كان الاهتمام بالديمقراطية واضحاً في إقامة منظمات حقوق الإنسان في كثير من البلدان العربية، كذلك إقامة منظمة عربية جامعة لحقوق الإنسان في العام ١٩٨٣. وشهد عقد الثمانينيات من القرن الماضي أيضاً سعياً فكرياً إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان داخل إطار المجتمع المدني، وبدأ الكتّاب العرب يدعون إلى الديمقراطية. وكما يلاحظ عزيز العظمة «ظهر كمٌّ وافر من الكتابات في شأن الديمقراطية أدخل على نحو لم يسبق له مثيل مصطلح الديمقراطية في وسائل التعبير الرئيسية التي يستخدمها الخطاب السياسي العربي»، وإن مسألة الديمقراطية «أصبحت مقوماً رئيسياً في المعجم السياسي السائد في الوطن العربي اليوم»[٢٢١].

ومن المهم أن نلاحظ كيف قارب الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين مسألة الديمقراطية، وكيف أُبرزت المفاهيم. فالندوة حول الديمقراطية في الوطن العربي التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في العام ١٩٨٣ ـ في مقره في بيروت ـ كانت واحدة من أهم التطورات، وقد حضرها ممثلون لكل التيارات الأيديولوجية في الفكر العربي[٢٢٢].

وبعد سنوات من نقد الديمقراطية الليبرالية بدأ بالظهور خطاب جديد عن الديمقراطية. فما الذي سبب هذا التغير الجوهري؟ يفسر بعض الكتّاب العرب هذه الظاهرة بالرجوع إلى تأثيرات نقص المشاركة الشعبية واستخدام العنف ضد المعارضة في الماضي. ويفسر كتّاب آخرون ظهور هذا الاهتمام والخطاب الديمقراطي بإخفاق الدولة الإقليمية القطرية.

ويعتقد سمير أمين أن عجز الدولة العربية الإقليمية القطرية عن تحقيق التنمية يفسر هذه الظاهرة[٢٢٣]. وهو يذهب إلى أن إدراك المفكرين العرب للآثار السلبية لهذه التجربة العربية قد أدى بهم إلى تقدير حيوية الديمقراطية. فالدعوة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان تمتد جذورها في فهم أن «التجارب التقدمية العربية لم تكن أكثر من مجرد محاولة لتحقيق التحرر الوطني والبقاء داخل إطار النظام الرأسمالي

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٢٢) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

(٢٢٣) سمير أمين، **أزمة المجتمع العربي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ١٥٣.

العالمي»[٢٢٤]، وبالتالي فإن مسألة الديمقراطية تقوّم داخل سياق المسائل المتعلقة بالتنمية بوجه عام[٢٢٥].

كذلك عبّر كمال عبد اللطيف عن وجهة النظر التي تفسر المسألة بالرجوع إلى نظام الدولة العربية. وهو يعتبر أن نظام الحكم الذي خبره العرب قد أقام أعرافاً مناهضة للديمقراطية في الثقافة العربية[٢٢٦]. فإن تركيز السلطة السياسية في أيدي أمراء وأئمة قد أفضى إلى استبعاد مبادئ المؤسسات وتناوب السلطة. وعلى الرغم من التغيرات التي أدخلتها دول عربية فإن المجتمع المدني لم يتوطد[٢٢٧]. وجوهر نظرة عبد اللطيف هو أن المجتمع العربي يبقى غريباً عن أي شيء يوطد المجتمع المدني لأنه يفتقر إلى القواعد الاجتماعية للديمقراطية. وحقيقة كون «الدولة العربية دولة تابعة، حيث لا يمكن تحقيق الديمقراطية»، تجعل غياب الدولة القومية عاملاً آخر يفاقم المشكلة[٢٢٨].

لقد ساهم سمير أمين وعليّ الدين هلال دسوقي وعلي أومليل في المناقشات خلال تلك الندوة حول أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وركزوا جميعاً على ما اعتبروه معوقات تعترض الديمقراطية في الوطن العربي. وقد اختلفت تحليلاتهم بدرجة كبيرة عن تلك التي عزت الافتقار إلى الديمقراطية في الوطن العربي إلى عدم مواءمة الثقافة العربية مع الديمقراطية. ففسروا المشكلة بالتأكيد على أهمية العوامل الخارجية، واعتبروا أن قطع صلة التبعية هي العامل الحاسم في قيادة أي مشروع ديمقراطي عربي إلى النجاح.

ويرى دسوقي أن عملية إحلال الديمقراطية في الوطن العربي تخوض صراعاً ضد صعوبات تاريخية. وهو يحدّد هذه الصعوبات في ما يدعوه مسائل التحدي، وهي: «كيف يمكن توفير الديمقراطية في إطار دولة تابعة واقتصاد تابع؟ ما هي علاقة التبعية بالقهر السياسي، وبالعكس ما علاقة الاستقلال الوطني بالديمقراطية؟»[٢٢٩]. كذلك يشير دسوقي إلى المشكلات المتعلقة ببناء ديمقراطية داخل

---

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢٢٦) من مقابلة مع كمال عبد اللطيف في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٢٢٧) المصدر نفسه.

(٢٢٨) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** ([الرباط]: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٢٩) انظر تعليق علي الدين هلال في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٩.

إطار الرأسمالية، وهو يتساءل أيضاً عن مبادئ تناوب السلطة السياسية داخل إطار اقتصاد مخطط مركزياً وملكية عامة، ويذهب إلى أن الديمقراطية ترتبط جوهرياً بالطريق التي يجاب بها عن هذه التساؤلات. وفي رأيه أن ثمة حاجة إلى تحرير الفكر العربي من كونه رهينة العلاقة التي أقامها التاريخ الأوروبي بين الديمقراطية والليبرالية. ومن شأن هذا أن يدخل في المناقشة أيضاً إشكالية ربط المؤسسات الديمقراطية بالمجتمع المدني، وفي الوقت نفسه تمكينه من التعبير عن ثقافة وحضارة قوميتين(٢٣٠).

هذا النوع من الأسئلة جديد تماماً على الفكر القومي العربي، وهو يكشف عن انشغال بالجوانب النظرية للديمقراطية. وعلى الرغم من اتجاهه الواضح نحو تحقيق شكل متميز من الديمقراطية العربية، فإن أصالة مثل هذه الإسهامات تتضح إذا قورنت بوجهات النظر التقليدية التي نوقشت قبلاً، وهي تبين درجة الأمل في تحقيق نموذج ديمقراطي جديد. ومن المهم أن نلاحظ أن كثيراً من الإسهامات يعبّر عن إجماع بين المفكرين العرب داخل الإطار العربي التقليدي على الديمقراطية. فهي تظهر اتفاقاً بين المفكرين العرب على أهمية الديمقراطية، والمشاركة السياسية وتناوب السلطة السياسية.

مع ذلك، فإن مفهوم الديمقراطية لا يزال يعاني بعض الغموض في تلك الكتابات. وقد ظهر هذا جلياً أثناء المناقشات في الندوة عن أزمة الديمقراطية في الوطن العربي التي ذكرناها سابقاً. فلا يزال بعض الكتّاب العرب يؤكدون على توافق المفهوم الديمقراطي مع الفكرة الإسلامية عن الشورى. وقد يكون بالإمكان اقتفاء أثر هذا النوع من الفهم إلى ما بقي من قوة وجهات النظر التقليدية في الفكر القومي العربي، وبالتالي فإن مساواة الديمقراطية والشورى يمكن أن تدخل إلى المناقشة بعض العناصر الميتافيزيقية لهذا الفكر. ولقد استعادت المناقشات مفاهيم الأصالة والهوية والتميز والاستمرارية التاريخية. وكانت النتيجة حججاً لا حصر لها حول هذه المسائل تبيّن درجة تهافت الإسهامات الجديدة. وهي تبيّن أيضاً أن الديمقراطية لا تعتبر ولا تُفهم بعد في معزل عن الأخلاقيات الدينية. فالديمقراطية لا ينظر إليها بعد بمعايير علمانية خالصة؛ والنتيجة، هي خلاف على شكل الديمقراطية المأمولة ومحتواها(٢٣١).

---

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٣١) انظر على سبيل المثال التعقيبات والمناقشات التي دارت حول بحث: عادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٥٦، وبخاصة تعقيبيْ علي أومليل وكمال أبو الديب. انظر أيضاً آراء علي أومليل في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٠٠.

وكما يرى سعيد بنسعيد، فإن المناقشات المتصلة بالعلاقة بين الديمقراطية والشورى تظهر درجة استمرار التعلق العاطفي للمفكرين العرب بالإسلام[٢٣٢]، كما تظهر عملية مراجعة المفاهيم وملاءمة الخبرة التاريخية للسياسات المعاصرة أن الغموض الذي يكتنف اضفاء الطابع المفاهيمي الملائم على الديمقراطية، هو دليل على نقد ذاتي وعلى البحث عن بنية أيديولوجية جديدة. وتثير المناقشة المتعلقة بالديمقراطية والشورى في الذهن حدوث مناقشة مماثلة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. لكن إذا كانت أسباب المناقشة القديمة يمكن فهمها، فما الذي يمكن أن يبرر عودة الخط الفكري نفسه إلى الظهور؟

إذا كانت معادلة الشورى بالديمقراطية هي محاولة للدفاع عن الإسلام، فإن أي محاولة مماثلة لا يمكن تفسيرها بتقديم المبرر ذاته؛ قد يضطر الفكر العربي لأن ينظر إلى مثل هذه المداولات لمواجهة ظهور الإسلام السياسي. ويمكن فهم محاولة معادلة الديمقراطية والشورى باعتبارها محاولة لجعل أفكار علمانية مثل الديمقراطية مقبولة على خلفية إسلامية. مع ذلك، فإن افتراض أن الديمقراطية والشورى متطابقتان يطيح بالحدود الخاصة بكل من المفهومين؛ إنها محاولة لا تقارب، بطريقة فكرية، الشروط التاريخية لنشوء كل من هذين المفهومين. فالقول بأن الشورى تتطابق مع الديمقراطية معناه إغفال الفرق بين مفهوم وممارسة. فالديمقراطية مفهوم لا يقتصر على تقنيات الحكم، بينما الشورى ـ كما عرفت في التاريخ الإسلامي ـ كانت تقنية للتشاور تحددها مبادئ دينية[٢٣٣].

هذه المقاربة ـ وفقاً لما يراه كمال عبد اللطيف ـ تستبعد أسئلة التأهيل النظري، أي الأسئلة التي تبرز الأوليات الفلسفية لكل مفهوم[٢٣٤]. وهذا لأن الشورى هي تقنية سياسية. . . لكنها لا تشكل عنصراً مقنناً ضمن نظام الحكم الإسلامي. . . من دون أن تكون جزءاً من بنيته[٢٣٥]. وفي حين أن الديمقراطية «نظام من الممارسة السياسية تؤسسه أوليات الفلسفة السياسية الليبرالية في دائرة العقلانية، فإنها تقعده قانونياً، وتصنع له اجتماعياً وتاريخياً المؤسسات والمعايير المتغيرة والنسبية»[٢٣٦].

ويعتبر محمد عابد الجابري محاولة الشورى والديمقراطية تعبيراً عن «بؤس

---

(٢٣٢) من مقابلة مع سعيد بنسعيد في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(٢٣٣) من مقابلة مع كمال عبد اللطيف في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(٢٣٤) عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، ص ٦٨.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

الضمير» الذي يعانيه الفكر العربي[٢٣٧]. فالحلم الديمقراطي يبين مدى تمزق الفكر العربي. وهو يرى أنه بينما يحلم الفكر القومي العربي بالديمقراطية، فإنه لم يتخل بعد عن فكرة «المستبد العادل»[٢٣٨]؛ فلا يزال كثيرون من المفكرين العرب يرون ضرورة في الحصول على مستبد عادل، مهمته تنظيم الحكم والسلطة، بينما يعمل لتحقيق الوحدة القومية. وبينما تكشف إسهامات ثمانينيات القرن العشرين تعلقاً بالديمقراطية، فإن هناك أيضاً حنيناً إلى ظهور قائد عبقري يتولى مهمة تحقيق أهداف العرب[٢٣٩].

ويعزو الجابري وقوع هذه الأمور في الفكر، والافتقار إلى أي معالجة مفصلية لمسائل «شكل السلطة، وأصلها وشكل الحكم التي سيمارسها»، إلى مركزية مفهوم المستبد العادل في الفكر العربي. كذلك، فإنه يفسر صمت الفكر العربي إزاء «شكل التنظيم الاجتماعي ـ السياسي الذي يتطلب الديمقراطية في مجتمع مثل المجتمع العربي» بوجود الفكرة ذاتها[٢٤٠]. وينظر الجابري إلى المستبد العادل باعتباره الموضوع الفكري الذي يعوق الفكر العربي بنيوياً عن مقاربة الديمقراطية نظاماً للحكم. وسيبقى هذا العائق البنيوي إلى أن يتحرر الفكر العربي من«مخيالة المستبد العادل ويعيد ـ بطريقة عقلانية ونزيهة ـ تنظيم العلاقة الداخلية بين الديمقراطية كنظام حكم من ناحية، والأهداف القومية من الناحية الأخرى»[٢٤١].

إن الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن العشرين يتميز، بالتأكيد، بانتشار المناقشات المتعلقة بالديمقراطية، وتشتمل الإسهامات فيه على موضوعات وجوانب كثيرة من الليبرالية والشيوعية. وقد يعتبر هذا علامة على عملية تجديد ونقد ذاتي. كما أنه يعبّر أيضاً عن حالة الالتباس إزاء مسائل التنظيم السياسي والاجتماعي. مع ذلك، تظهر المساهمات بعض التأثير من مناقشة العلاقة بين الديمقراطية السياسية والاجتماعية. ويوحي هذا أن العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بين النماذج القديمة وتلك التي برزت حديثاً هي علاقة متوترة.

---

(٢٣٧) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٨٠.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣.

(٢٣٩) يمكن أن نجد أمثلة على هذه الفكرة في كثير من الكتابات القومية العربية، مثل كتابات نديم البيطار وعصمت سيف الدولة، الخ... حيث تُقوَّم ذكريات عبد الناصر تقويماً عالياً، مع ذلك فإن حرب الخليج الثانية وهزيمة العراق قد دمرت - بتعبير سعيد بنسعيد - أي «طموح إلى بطل ينجز المهمة العربية». انظر: مقابلة مع سعيد بنسعيد في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٢٤٠) الجابري، المصدر نفسه، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

إن المناقشات المتصلة بالعلاقة بين الديمقراطية والاشتراكية والوحدة العربية تميز بخصائصها أيضاً إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي، وتقدم هذه المناقشات دليلاً كافياً يوحي أن الفكر القومي العربي لا يزال يقوّم عالياً أفكار العروبة الجامعة. مع ذلك، يمكن أيضاً النظر إلى هذا باعتباره مؤشراً على عجز الفكر القومي العربي عن التصدي للديمقراطية من حيث هي نظام اجتماعي. إن الديمقراطية «في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تتطلب نظاماً من اللامركزية لا يتواءم مع أهداف الوحدة والاشتراكية»[٢٤٢].

تم التعبير بوضوح عن الغموض إزاء مسألة الديمقراطية أثناء المناقشات التي تناولت ورقة ألقاها سمير أمين في تلك الندوة عن **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. لقد قدم سمير أمين ورقة عن منهج تحليل لأزمة الديمقراطية في الوطن العربي اقترح فيها برنامجاً للإصلاح الديمقراطي[٢٤٣]، وقوبل اقتراحه بردود عدائية كثيرة جاءت من جميع نواحي الفكر القومي العربي[٢٤٤]. مع ذلك، وعلى الرغم من القدر الهائل من النقد الذي تعرض له اقتراحه، كانت معالجة أمين لمسألة الديمقراطية محاولة واضحة للتحرر من قيوده الأيديولوجية. لقد حاول أن يعالج المسألة من دون أن تكون لديه قيم مقدسة، بل حثّ مخلص على الديمقراطية والتنمية. وحقيقة أن ورقة أمين خلت من مصطلحات مثل «الإمبريالية» والبروليتاريا، تظهر درجة النقد الذاتي والمحاولات النزيهة لتجديد الفكر العربي.

قدم أمين برنامجاً لإصلاح ديمقراطي شامل كان يسعى إلى زواج بين البرجوازية والديمقراطية الشعبية، وهذا البرنامج نفسه يعبّر عن اختلافات كبرى في قناعاته الأيديولوجية. وهو يذهب إلى أن إشكالية الديمقراطية في الحالة العربية هي جزء لا يتجزأ من إشكالية أوسع هي إشكالية التنمية، والظروف الموضوعية لتحقيق الديمقراطية ليست ناضجة بعد. وينطبق هذا إما على البرجوازية، وإما على الديمقراطية الشعبية. كما يذهب إلى أن النماذج الغربية للديمقراطية أو الشيوعية ـ

---

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٤٣) سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٠٧ - ٣٢٠.

(٢٤٤) انتقد المشاركون في الندوة، من اليسار واليمين والوسط، أفكار سمير أمين، فمن اليمين كان جلال أمين، وطارق البشري، وعادل حسين. ومن اليسار كان أوضح هجوم ذلك الذي جاء من طرف الطاهر لبيب الذي فوجئ بالتغير الذي طرأ على موقف أمين متعجباً مما إذا كان هذا هو سمير أمين نفسه أم شخصاً آخر. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢١.

سوفياتية أم صينية ـ ليست نماذج ملائمة للحالة العربية؛ وهذا لأن سمير أمين يعتقد أن إقامة الديمقراطية مشروطة بإقامة مجتمع واقتصاد يستفيدان من استقلال ذاتي إزاء النظام الرأسمالي المهيمن[٢٤٥]. إن إنجاز الديمقراطية ـ من وجهة نظر أمين ـ لا يمكن أن يتحقق إلى أن يكون الوطن العربي ـ وفي الحقيقة البلدان النامية بأسرها ـ مستقلاً عن النظام الرأسمالي العالمي. إن جوهر مقولة سمير أمين هو أن الديمقراطية مشروطة بتحقيق تنمية ذاتية المركز التي هي مشروطة بدورها بفك الروابط مع النظام الكولونيالي الرأسمالي[٢٤٦].

مع ذلك، فإن البرنامج من أجل إصلاح ديمقراطي الذي قدمه سمير أمين في ندوة **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، هو تحول رئيسي في تفكيره. فهو يذهب إلى أن عرقلة الديمقراطية الشاملة بحكم تبعية الوطن العربي لا تمكِّن من التطلع إلى إصلاح ديمقراطي. إذ يقيم برنامج سمير أمين الإصلاح الديمقراطي على: احترام المصالح الاجتماعية المختلفة، والربط بين الديمقراطية والمشكلة القومية، وربط الديمقراطية السياسية بالديمقراطية الاجتماعية ـ الديمقراطية السياسية الشاملة ـ وأن السلطة السياسية هي ناتج اختيار حر للجماهير وإعادة النظر في نظم الحياة الاجتماعية[٢٤٧]. وهذا البرنامج مؤشر واضح على عملية النقد الذاتي التي خبرها الفكر العربي في ثمانينيات القرن الماضي. وهو يظهر مدى الرغبة لدى بعض المفكرين العرب في التحرر من المعطيات الأيديولوجية ومحاولتهم الوصول إلى صيغ جديدة.

ويعكس الخطاب الجديد حلم الكتّاب العرب بنموذج ديمقراطي شامل يؤكد على المجتمع المدني والتعددية. وهو يقيم حقوق الفرد وحرياته، المستعارة من النموذج الليبرالي، والعدالة الاجتماعية، المستعارة من النموذج الاشتراكي، والأصالة الثقافية، القائمة في النموذج الإسلامي. ويعكس هذا حالة الصراع الأيديولوجي داخل الفكر العربي، كما يعكس حالة من الانتقائية إزاء النماذج الكلامية المعنية[٢٤٨]، إذ تؤكد مناقشة إسهامات ثمانينيات القرن الماضي ما يلاحظه عزيز العظمة ـ محقاً ـ من أنه على الرغم من انتشار الخطاب الديمقراطي «لم تظهر بعد شرعية معينة للكتابة

---

(٢٤٥) أمين، **أزمة المجتمع العربي**، ص ١٤٧.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٩.

(٢٤٨) برهن على هذه الأفكار بوضوح كثيرون من المفكرين الذين أجرى المؤلف مقابلات معهم، وخاصة سعيد بنسعيد والجابري وبلقزيز والسيد يسين وسعد الدين إبراهيم.

الديمقراطية يرجع إليها أطراف الصراع الديمقراطي بمختلف أجناسهم»[٢٤٩].

مع ذلك ـ وفي ما يتصل بالفكر القومي العربي ـ فإن حقيقة كون الديمقراطية تناقش وأنها أصبحت مكوناً رئيسياً، يعكس عملية إعادة الهيكلة. وعلى الرغم من أن الخطاب لا يبرهن عن وجود نموذج شامل للديمقراطية، فينبغي أن لا يطمس ذلك مغزى هذا التطور إذا ما أخذ إغفال الديمقراطية في الفكر القومي العربي التقليدي في الحسبان. إن جوهر الخطاب الجديد هو إعادة ترتيب الأولويات العربية. فالديمقراطية مطلوبة قبل التنمية، وهذا في حد ذاته تغيّر رئيسي في الفكر القومي العربي. والاعتقاد بأن الديمقراطية ينبغي أن لا يضحّى بها من أجل أية قضية، حتى ولو كانت قضية الوحدة، هو تطور خارقٌ فكرياً وأيديولوجياً.

إن احتمال تطوير هذا الاهتمام الآخذ بالاتساع في الديمقراطية إلى عقيدة ديمقراطية محددة، سيتأثر بالتطورات على جبهة عملية إحلال الديمقراطية في الدول العربية. ويتم هذا الخطاب الديمقراطي على خلفية من عملية ديمقراطية ضئيلة أو منعدمة. وسيظل هذا الخطاب ـ ما لم تدعمه مثل هذه العملية ـ بلا فاعلية «ويفتقد الأساس للحصول على إجماع سياسي»[٢٥٠]. لهذا يتعينّ على الفكر العربي أن يخضع لاختبار مزاعمه الديمقراطية. فالمسألة ـ كما يصورها عزيز العظمة ـ هي ما «إذا كان هذا الخطاب قادراً بالفعل على مأسسة الديمقراطية كسمة أساسية في لغة سياسية عربية طويلة الأمد»[٢٥١].

حاولت المناقشة في هذا الفصل أن تفسر جدل النماذج القديمة والجديدة في الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين. وتركزت مناقشة هذه الإسهامات على تلك التي تتعلق بمسائل الأمة العربية والقومية العربية والإسلام والعلمانية والأقليات والديمقراطية. وسيتناول الفصل التالي المناقشات التي تعرض لها الفكر القومي العربي في ما يتعلق بمسألة الدولة الإقليمية القطرية. وسيكون غرض المناقشة تقويم المدى الذي تعكس به بروز نموذج جديد.

(٢٤٩) Al-Azmeh, «Populism Contra Democracy: Recent and Democratic Discourse in the Arab World,» p. 112.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

الفصل الرابع

القومية العربية ونظام الدولة العربية

كانت هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وانتصار بريطانيا وفرنسا، حاسمين في إحداث تغييرات في الوضع السياسي للوطن العربي. فقد نفّذت خطط الدول المنتصرة التي تم التفاوض عليها أثناء الحرب، وكان معنى هذا تقسيم الوطن العربي إلى مستعمرات بريطانية وفرنسية. وأُنشئت دول جديدة، كانت كل دولة منها تحت شكل ما من السيطرة الاستعمارية. وقد أحبطت آمال العرب في الاستقلال والوحدة؛ فما كان للعرب أن يخبروا سوى استبدال سادتهم العثمانيين بسادة أوروبيين.

وعلى الرغم من محاولات العرب تحدي الوضع، فإن مقاومتهم هدأت والنظام الجديد توطد. «وبحلول منتصف العشرينيات (من القرن العشرين) كان البريطانيون والفرنسيون قد أصبحوا سادة الشرق الأوسط»[1]. بعد ذلك عمل المستعمرون الأوروبيون على إقامة بنى الدولة التي يحتاجونها ليحكموا المنطقة بالكفاية التي تمليها مصالحهم. ولم تتقوض آمال العرب فحسب، بل أصبح عليهم أن يتعاملوا مع وقائع جديدة؛ أصبح على الحركات العربية، في فترة ما بين الحربين وأثناء الحرب العالمية الثانية، أن تناضل من أجل الاستقلال. وأصبح واجباً تعديل أهداف العروبة الجامعة وحصرها في كل إقليم على حدة، وأصبح لزاماً الاقتصار على حدود يرسمها الاستعمار. وعلى الرغم من وجود التضامن، فقد توجب على حركات التحرر أن توطد نفسها وأن تقاتل على هدي خطوط رسمتها القوى الاستعمارية في كل إقليم شبيه بالدولة.

تعيّن إرجاء هدف الوحدة العربية حتى يتم تحقيق الاستقلال. كان هذا تفكير

---

(١) Roger Owen, *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London; New York: Routledge, 1932), pp. 8-11.

الحركة العربية وقتها، وكانت تلك هي الظروف التي أملت عليها ذلك. وكان معنى هذا ـ على الرغم من وجود التضامن ـ تجزئة الحركة العربية الجامعة، وصار لزاماً على زعماء كل حركة أن يركزوا على المسائل القطرية. وحينما تحقق الاستقلال أو مُنح لـم تتحقق الوحدة العربية الجامعة. فقد أصبحت كل حركة مستقلة، وأصبح زعماء نضال الاستقلال الذين أصبحوا هم حكّام الدول المستقلة الجديدة مشغولين بتعزيز إنجازاتهم، وبالتالي ترسّخت الدول التي ظهرت، وأصبحت الوحدة عندئذ بعيدة، إذ أصبحت التجزئة والانقسام هما الأمر اليومي.

كانت الدولة الإقليمية القطرية ـ لا الدولة العربية الجامعة التي تضم الجميع ـ هي واقع السياسات العربية، وقامت بين الحلم والواقع هوة. ومنذئذ أصبح هدف الحركة القومية العربية أن تنهي هذا الوضع وتجسّر تلك الهوة[٢]. ومنذ أن تأسس نظام الدولة العربية، وأنصار العروبة الجامعة ينظرون إليه بازدراء. فهم يعتبرون نظام الدولة من خلق إرادة أجنبية ويتناقض مع المثل الأعلى القومي، وقد قررت بريطانيا وفرنسا كافة الحدود الجديدة تقريباً[٣]. ويُنظر إلى حدود الدول العربية باعتبارها تجسيداً للتجزئة السياسية للوطن العربي؛ لهذا فإن هذه الحدود تعدّ غير منطقية.

كانت السمات الرئيسية لنظام الدولة العربية في الأساس من عمل القوى الاستعمارية. فقد قامت حدود الكيانات السياسية الجديدة وهوياتها إما على أساس الكيانات الإدارية التي كانت قائمة من قبل، أو أنها، «انطوت إما على فصل جزء من مقاطعة عثمانية سابقة (مثلاً شرق الأردن) أو ـ وكان هذا أكثر شيوعاً ـ إضافة عدة مقاطعات معاً (مثلاً سوريا والعراق)»[٤]. وقد انطوى هذا ضمناً على عملية تقطيع وفصل وإضافة واقتسام لأقاليم من أجل تشكيل كيانات سياسية جديدة. وهذه العملية «أضفت على كثير من الدول الجديدة مظهراً مصطنعاً بعض الشيء»[٥].

هذه الخلفية التاريخية لنظام الدولة العربية جعلت القوميين العرب يزدرون الدول الإقليمية القطرية. وأما المحللون فأخذوا بعين الاعتبار هذه الخلفية واستنتجوا أن «الدولة كانت مخلوقاً ضعيفاً؛ جزءاً مصطنعاً من كيان تكوَّن بصورة طبيعية يسمى

(٢) Hisham Sharabi, «Unity, Disunity, and the Fragmentation in the Arab World,» paper presented at: *The Arabs Today: Alternatives for Tomorrow* (conference), [edited by Edward Said and Fuad Suleiman] ([Columbus, Ohio: Forum Associates, 1973]), p. 137.

(٣) Owen, Ibid., pp. 11-13.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

الأمة العربية»[٦]. وقد أدى هذا إلى جعل تاريخ الدول العربية وشرعيتها وديمومتها موضوعاً لمناقشة حادة في إطار الفكر القومي. فبالنسبة الى القوميين أنصار العروبة الجامعة، كان هذا الأصل «المصطنع» للدول الإقليمية القطرية العربية وحدودها نقطة بداية رئيسية. فقد استخدموا هذا المفهوم لنزع صدقية هذه الدول وتبرير الدعوة إلى إزالتها قبل تحقيق الوحدة العربية.

وكما أوضحنا، فإن الفكر القومي التقليدي احتقر نظام الدولة. وجعلت القومية العربية الجامعة مهمتها تفكيك نظام الدولة والطموح إلى وحدة عربية. ورفض الفكر القومي العربي التقليدي أن يضفي أي شرعية على هذه الدول، فكان هذا بمثابة المشاركة في الافتقار إلى أي معالجة نظرية سليمة لمسألة الدولة. ففي حين كان الفكر القومي العربي مأخوذاً بالدولة العربية الجامعة، فقد كان يعاني فقراً معرفياً (إبيستيمولوجياً) في ما يتصل بالدولة الفردية.

وأما كيف تناولت إسهامات عقد الثمانينيات من القرن العشرين هذه النواقص، فهو موضوع هذا الفصل. فهل هي علامة على تحول مهم في الموقف من نظام الدولة، وبالتالي تمهد الطريق لظهور نموذج جديد؟ ستتكرس المناقشة التالية لهذه المسائل.

أولاً: الدولة الإقليمية القطرية: من الازدراء إلى الفطنة

في الفكر القومي العربي التقليدي يقارن واقع التجزئة السياسية بالوحدة السياسية المثلى. وعلى الرغم من أن العرب عاشوا في وحدة فترة محدودة في بدايات الإسلام فحسب، فإن الفكر القومي العربي التقليدي تجاهل هذه الحقيقة التاريخية. والحجة القائلة بأن الدول الإقليمية القطرية تمثل خطوة وحدوية في منطقة حيث التجزئة المجتمعية والسياسية، وكان غياب سلطة مركزية هو العرف، لم تكن حجة مقبولة. لقد تجاهل النموذج القديم وأغفل رسالة التاريخ العربي وحاول القفز من وحدة تاريخية مفترضة إلى وحدة متمناة. وكان معنى هذا الأمر، الافتقار إلى فهم مناسب لنظام الدولة العربية.

إلى جانب تأكيد النموذج القديم الأصل الأجنبي لنظام الدولة، فإنه لم يعر انتباهاً تفصيلياً لنظام الدولة العربية أو يمحصه. مع ذلك، كان بعض القوميين

---

(٦) I. William Zartman, «Introduction,» in: Adeed Dawisha and I. William Zartman, eds., *Beyond Coercion: The Durability of the Arab, State,* Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 3 (London; New York: Croom Helm, 1988), p. 2.

العرب يحاولون التواؤم مع السلطة المتصاعدة لنظام الدولة. وحقيقة أن نظام الدولة قاوم قوة الحركة العربية الجامعة، وبنى سلطة قوية، جعلت بعضهم يدركون طبيعة عدوهم. وقد اعترف عصمت سيف الدولة ـ في وقت مبكر يرجع إلى العام ١٩٦٨ ـ بالقوة المادية الهائلة للدولة الإقليمية القطرية. فقد ذهب إلى أنه على النقيض من الكيفية التي ينظر بها القوميون العرب إلى الدول العربية، فإن هذه الدول لم تكن «أسماء على ورق، إنما هي أجهزة كاملة ومعقدة»(٧).

مع ذلك، فإن هذا الاعتراف المبكر من جانب مفكر وعقائدي عروبي جامع من القياديين لم يكن ليثير أي استجابة مناسبة من غيره من المفكرين. فقد ظل الاتجاه العام اتجاهاً إلى نزع الصدقية عن الدول وإنكار شرعيتها. ومن المهم أن نلاحظ أن سيف الدولة نفسه لم يكن قد أتم بعد تطوير موقف أيديولوجي مختلف كلياً. فكان تقييمه لقوة الدولة الإقليمية يبدو مقصوداً به التعبير عن الخوف فحسب.

يكشف سيف الدولة عن احتقاره لهذه الدولة؛ ويدعو القوميين إلى تطهير أنفسهم من سمومها. وقد ذهب إلى حدّ حث العروبيين الثوريين على تجنب أي تدخل في حكم الدولة. كانت وجهة نظره التي لا تقبل المساومة أنه: «تحت أية ظروف ينبغي أن لا تصبح الثورة العربية دولة قطرية إقليمية. وفي كل الأحوال، ينبغي أن تبقى الطليعة الثورية ـ في التنظيم وفي القيادة ـ بعيدة ومنفصلة عن الدولة، نظاماً وحكومة»(٨).

لهذا كان الفكر القومي العربي التقليدي قد أعماه مخططه الأيديولوجي، فلم ير منطقاً في الواقع السياسي الذي كان يعمل فيه. وكانت الصدمة التي تلقاها الفكر القومي العربي هي أن نظام الدولة كان يمر بعملية نمو. كان نظام الدولة يكسب أرضاً بينما أصبح حلم الوحدة العربية أبعد. لقد آثر الفكر القومي العربي التقليدي الحفاظ على موقفه الأيديولوجي، وكان معنى هذا التعامل مع الدولة الإقليمية القطرية بطريقة «تطهرية» تعكس موقفاً أخلاقياً أكثر مما تعكس موقفاً سياسياً.

١ ـ الفكر القومي العربي ومفهوم الدولة

كما أوضحنا في الفصل الثاني، لم يقدم الفكر العربي إيضاحاً لمسألة الدولة. كان هوسه بفكرة دولة عربية متحدة قد عرقل معالجته مسألة الدولة من الناحية النظرية. ويمكن أن يعزى هذا الخلل النظري إلى طبيعة الفكر العربي. ويعتبر محمد

(٧) عصمت سيف الدولة، **الطريق إلى الوحدة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٢١ و٢٩١.

عابد الجابري هذا نتيجة لمركزية الوحدة السياسية في المنظور الثقافي العربي. فالوحدة ـ من الناحية الثقافية ـ هي جزء من تراث أنجز في الماضي، وهي المحرك للتقدم في الماضي والمستقبل. ويعني هذا ضمناً أن المسألة تتعلق بالطريقة التي يؤوِّل بها العرب تاريخهم، وفي هذا التأويل فإن الثقافي أو الأيديولوجي يشمل السياسي(٩).

وعلى الرغم من الاختلافات في بؤرة التركيز على الوحدة أو الإسلامية أو الإقليمية أو العربية الجامعة، فإن مفهوم الوحدة مركزي جداً. وتهدف الأيديولوجيا العروبية إلى تحدي الواقع الراهن. لهذا فإنها «لن تتناول مسألة الدولة، مسألة إدارة العلاقات والمؤسسات المختلفة التي تبلورت خلال عملية متنوعة ومتعددة، داخل حدود إقليمية وسكانية وقانونية واقتصادية... ومن ثم بدت الظروف مصطنعة، أو بقايا ماضٍ مريض، أو عاقبة حاضر تحظر الهيمنة الأجنبية عليه تعبيره الذاتي الصادق والأصلي»(١٠).

وعلى الرغم من أن الفكر العربي قد عرف سلطات الدولة خلال المواجهة مع الأوروبيين، وبعد ذلك أثناء عملية الاستعمار الأوروبي، إلا أن هذا الفكر لم يكن مرتبطاً بمفهوم الدولة ذاته. كان التأكيد على المصادر الثقافية للسلطة أكثر منه على بناء دولة قوية؛ لهذا ارتبطت الأسس السياسية للدولة بالمثل الأعلى للوحدة القومية أو الوحدة العربية الجامعة أو الوحدة الدينية(١١)، وهذه هي وجهة نظر المؤرخ المغربي عبدالله العروي. وهو يفسر هذا قائلاً إن الفكر القومي بشأن الدولة كان متأثراً بالطوباوية العربية التي تنكر على الدولة الإقليمية القطرية شرعيتها. وهو يعتبر أن الفكر العربي كان يتمركز على طوباوية العروبة والمجتمع العربي. وقد أدى هذا إلى إغفال الحاجة إلى إيضاح ظاهرة الدولة(١٢).

ويرى وضّاح شرارة أن هذا الموقف الفكري موقف طبيعي، ويفسره بأن كل المشروعات العربية ذات الصلة بدولة العرب المأمولة، متغربة أو إسلامية أو عروبية جامعة؛ هي مشروعات شاملة. لهذا فإن الدولة المتصورة هي الدولة الشاملة التي

---

(٩) من مقالة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(١٠) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، سلسلة العلوم الاجتماعية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ٨٢ – ٨٣.

(١١) Ghassan Salamé, «Strong and Weak States: Qualified Return to the Muqaddimah,» in: Ghassan Salamé, ed., *The Foundations of the Arabs State*, Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 1 (London; New York: Croom Helm, 1978), p. 26.

(١٢) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٧ – ٦٩.

تضم الكل، وترضي النموذج الطوباوي. والنتيجة الفكرية لهذا هي أن الفكر العربي افتقر إلى أي معالجة للدولة من حيث هي مفهوم فلسفي واجتماعي وسياسي[١٣]. ويفسر المفكر المغربي علي أومليل هذا الخلل النظري بالأصل الأجنبي للدولة في الوطن العربي[١٤]. وهو يمضي إلى القول بأن الدولة لم تكن ـ بالنسبة الى العرب والمسلمين ـ مسألة نظرية بحتة. فقد خبروا الدولة مجرد قوة تفرض على مجتمعاتهم وتستعمر بلدانهم بعد ذلك. لقد كان التدخل الأجنبي والضغوط الكولونيالية بعد ذلك مسؤولة عن إدخال الدولة في المنطقة[١٥].

مع ذلك، فقد أدخلت الدولة «لا كمؤسسة متكاملة إنما كمؤسسة ممزقة الأوصال. وكان دورهم (المفكرون المسلمون) محدوداً برد الفعل إزاء ما كان يقع بالفعل». وهذا لأن التنظيمات «أدخلت على مدى فترات متقطعة (تتعلق بالجيش أو بالتعليم أو بالعدلية أو غيرها) مبتورة من جهاز متكامل (الدولة)». أضف إلى ذلك، عدم إدراك لمنطقه المتكامل (نظرية الدولة)[١٦].

إن أومليل يشير إلى السؤال الذي حاول المفكرون العرب والمسلمون أن يجدوا له جواباً في القرن التاسع عشر. فكما ناقشنا في الفصل الثاني، كان المسلمون يحاولون أن يفسروا قوة أوروبا وضعفهم هم. وقد أولت الإجابة التي أتوا بها مكانة مركزية لأهمية تجديد هياكل الدولة ومؤسساتها. فكان لا بد من أن يعثر على الإجابة عما يتعلق بمحنة مواجهة التحرش الغربي في أن «تفوق الغرب يكمن في تقدم مؤسساته، وخاصة المؤسسة المنوط بها تدبير المجتمع: أي الدولة. وهذا يعني أن تصورهم قد انحصر في المستوى السياسي الشكلي»[١٧].

كان إدخال الدولة في الفكر العربي مجزأً ونتاجاً جانبياً للضغوط الأوروبية على الوطن العربي. ولا يرمي هذا إلى الإيحاء بأن فكر العرب لم يعرف أي تمفصل للدولة قبل أن يواجهوا الغرب، كما يقول تشارلز باتروورث (Charles Butterworth) ضمناً[١٨]. لقد تصدى الفكر الإسلامي العربي لمسائل ومفاهيم السلطة

---

(١٣) شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، ص ١٤١.

(١٤) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٨٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٠.

(١٨) Charles Butterworth, «State and Authority in Arabic Political Thought,» in: Salamé, ed., *The Foundations of the Arabs State*, pp. 91-110.

السياسية والتنظيم السياسي على الأقل داخل إطار الفكر الإسلامي. مع ذلك، فإن ما يشار إليه هنا هو أن مفاهيم الدولة والدولة القومية غريبة على الفكر العربي. وقد أدخلت فيه في القرن التاسع عشر وبعد ذلك. ولأن الفكر العربي استعار هذه المفاهيم، فإنه لم يستوعبها كما هي استيعاباً معرفياً (ابيستيمولوجياً)، وكانت هذه المفاهيم موضوع تعديل وإعادة مفصلة.

ويشرح أومليل كيف خضع مفهوم الدولة لعملية تعديل ومفْصَلة. وفيما يركز أومليل على التأثيرات التي وقعت على فكر المفكرين الإسلاميين، فإنه يفسر مصدر النواقص النظرية لديهم، فيقول إن «مفاهيم مرتبطة بالدولة القومية قد اكتسبت مضموناً مختلفاً عما كان لها حينما كانت في بيئتها الأصلية. وربما كان الوعي الزائف بالتاريخ الاجتماعي خلف نشوء وتطور الدولة القومية في أوروبا. . . واحداً من الأسباب الرئيسية لفكرهم السياسي»[19].

ويختتم أومليل تحليله بالتأكيد على تأثيرات فرض تنظيم دولة حديثة على العرب عن طريق الاستعمار، وهو يعتقد أن التأثير الأساسي كان «الفهم المبهم والمفكك لنظرية الدولة الحديثة»[20]. ففيما كانت الدولة في أوروبا تتماهى مع الأمة، كان العرب أمام «علاقة تناقض بين الدولة والأمة»[21]؛ وهذا يفسر الإحباط الذي أصاب أنصار العروبة الجامعة ونفورهم من نظام الدولة العربية.

لقد ناقض نظام الدولة فكرتين أساسيتين: ناقض ودمر الدولة العثمانية ومفهوم الأمة الذي ـ مهما كانت درجة غموضه ـ كان مصاحباً لها. كذلك فقد ناقض الفكرة ذاتها التي صاحبها، أي فكرة القومية ووجوب أن تكون الدولة والأمة متماهيتين. وناقض بالتالي كلاً من المفهومين الكلاسيكي والجديد للأمة. لقد واجه الفكر القومي العربي محنة؛ كان عليه أن يغذي أفكاراً بادية التناقض. أما فكرة القومية العربية فأعطت صدقية فقط لأمة عربية في إطار دولة واحدة، فيما أعطت فكرة الدولة القومية صدقية لنظام الدولة العربية وتركت الأبواب مشرعة لنشوء أمم كثيرة داخل حدود دولها المعنية، مستقلة عن كلا المفهومين الإسلامي والعربي للأمة.

وما جعل وضع الفكر القومي العربي أكثر تعقيداً، هو أن فكرة العروبة الجامعة عانت غياب الدولة القومية العربية الجامعة، بينما افتقرت الدول الإقليمية القطرية إلى عامل الأمة. ولما كانت الحركة القومية العربية قد أخفقت في تحقيق هدف توحيد

(١٩) أومليل، المصدر نفسه، ص ٩٧ - ١٠٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ١٠٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

العرب في دولة واحدة، فإن إقامة نظام الدولة العربية قد شكل علامة على هزيمة هذا الطموح. من هنا كان الموقف المتطاحن الذي اتخذه الفكر القومي العربي من نظام الدولة[٢٢].

حال هذا دون إيضاح جاد لمسألة الدولة. وحتى ثمانينيات القرن العشرين، كان الفكر القومي العربي يكرر ـ في الأساس ـ مقولته القديمة عن نظام الدولة، وكان يفتقر إلى أي معالجة للمسائل المتعلقة بالدولة. ومهمة المناقشة التالية هي تحديد ما إذا كانت إسهامات الثمانينيات من القرن الماضي تختلف بصورة لها مغزاها، وعلى أي نحو يتجسد هذا الاختلاف.

٢ ـ تكريس نظام الدولة

على النقيض من فرضية الفكر القومي العربي التقليدي، كرست الدولة العربية ـ حتى الآن ـ وجودها، وأخفقت المزاعم القائلة بأن هذه الدولة صنيعة أجنبية، وأن حدودها ورقيّة، في أن تزعزع استقرارها. ولقد برهن نظام الدولة العربية على رغبة وقدرة قوية على الصمود بوجه عداء العروبة الجامعة.

أما العروبة الجامعة، فقد أخفقت في تحقيق هدفها الرامي إلى نزع نظام الدولة وتفكيكه. وعلى الرغم من هيمنة نموذجها الأيديولوجي في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، فإن الخطابية الصاخبة التي اتسمت بها القومية العربية لم تفلح في إزالة عدوها المتصور: الدولة الإقليمية القطرية[٢٣]. ويوحي سجل السياسات العربية منذ الاستقلال لا بأن الدول قد عززت كياناتها وهياكلها فحسب، بل أيضاً يبين أن مبرر وجودها قد ساد في حالات كثيرة؛ إذ كانت الصراعات العربية ظاهرة متكررة الحدوث، وكانت الصراعات المسلحة حقيقة من حقائق العلاقات العربية ـ العربية[٢٤].

---

(٢٢) سعيد بنسعيد، «العقل العربي والوحدة: نهاية الخطاب القومي الكلاسيكي،» **الوحدة**، العددان ٤٦ - ٤٧ (١٩٨٨)، ص ٥٠.

(٢٣) غسان سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ٤٦٩ - ٤٧١.

(٢٤) أحمد يوسف أحمد، **الصراعات العربية - العربية (١٩٤٥ - ١٩٨١): دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨). هذا الكتاب هو دراسة رائدة في النزاعات العربية - العربية. وهو مثال على ظهور نموذج جديد في القومية العربية. فهذه الدراسة لا تنطلق فقط من الدول الإقليمية القطرية بوصفها واقع السياسات العربية، بل تحاول أيضاً ان تستخدم مناهج العلوم الاجتماعية في الدراسة.

ويؤكد المفكر المغربي محمد عابد الجابري أن الدول العربية أصبحت حقيقة «واقعة أكيدة وعنيدة»[25]، ولم يكن السبب أن الدولة الإقليمية القطرية تكشف عن ديمومية فحسب، بل - كما يشرح الجابري - «بسبب ما تبديه أجهزتها الداخلية أو تفرضه ارتباطاتها الخارجية من مقاومة واعتراض، بل أيضاً بسبب النيات الاجتماعية والنفسية التي أنشأتها أو كرستها في جسم مجتمعها»[26]. الدولة الإقليمية القطرية - سواء أسدت خدمة كلامية للقومية العربية أم خدمة مخلصة - لم تذهب أدراج الرياح، إنما تأكدت، «دون امتزاج أو انفصال أو إعادة بناء أو ذوبان في وحدة عربية جامعة أكبر»[27].

ومع الوقت مرت الدولة الإقليمية القطرية بعملية بناء الدولة. وشأن أي دولة جديدة، كانت الدول العربية راغبة في أن تنجح في أن توطد ذاتها كدول قومية. لقد حاولت أن تكتسب كل اللبنات التي تجعلها دولاً «حقيقية» شرعية ذات سيادة. وعلى الرغم من افتقارها إلى كثير من متطلبات جهاز الدولة القومية، سلكت الدول العربية كما لو أنها كانت تملك هذه الصفات. فنفّذت برامج لبناء هياكل سياسية، وشرعت في عملية خلق هويات قومية وتواريخ محلية كي تسهل التكامل القومي لجماعاتها[28].

وعلى الرغم من أن الدول العربية لم تحقق هدف بناء دول قومية تحقيقاً كاملاً، فإنها تبقى ملتزمة بتحقيق هذا الهدف. فلقد كان خلق هياكل الدولة يواجه داخلياً تحدياً من عوامل مركّبة اجتماعية وسياسية واقتصادية وعرقية ووجود ولاءات بدائية. كذلك كانت تواجه تحدياً من العروبة الجامعة، أو من الجامعة الإسلامية، وإن يكن هذا تحدياً إسمياً. مع ذلك، تبدو الدول العربية «قد تغلبت عليها دون أن تلحق بها إصابة جسيمة أو يصيبها الضعف»[29]. ويبدو أن الدولة الإقليمية القطرية «تكتسب باستمرار أرضاً جديدة وتتقدم - ربما بطريقة تدريجية بطيئة - إنما بثبات لا شك فيه»[30].

---

(٢٥) محمد عابد الجابري، «مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة،» **شؤون عربية**، العدد ٥١ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) Zartman, «Introduction,» p. 1.

(٢٨) يطالب العديد من دساتير الدول العربية بالدولة القومية لمجتمعاتها. انظر: ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ٤٨٩ - ٥٣٥. ويعرض نصار تحليلاً للدساتير العربية التي تتطرق إلى هذه المسألة.

(٢٩) Zartman, Ibid., p. 2.

(٣٠) Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, «Introduction,» in: Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State,* Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 2 (London; New York: Croom Helm, 1987), p. 1.

فرض تكريس نظام الدولة وتماسكه تحدياً خطيراً للفكر القومي العربي الذي تعينّ عليه أن يقدم رداً ملائماً على هذا التحدي؛ هذه هي النقطة التي عندها تبدو إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي ذات مغزى وواقعية على النقيض من النموذج التقليدي. لقد حاول مفكرو الثمانينيات من القرن الماضي أن يوفروا فهماً لهذه المسائل بطريقة منفصلة عن الأيديولوجيا الجامدة. حاولوا أن يفسروا الانفصال بين ما كان يُعتقد أنه القوة الكاسحة للقومية العربية، ودعم قوة نظام الدولة وكيانه. إن الفكر العربي الجامع في عقد ثمانينيات القرن العشرين يؤكد أن وقائع التجزئة والتفرقة العربية هي أكثر تعقيداً مما كان يظن الرومانسيون، وهذا واضح في الإسهامات التي حللناها هنا.

ومساهمة نديم البيطار واحدة من الجهود البارزة التي بذلت في عقد الثمانينيات من القرن الماضي[٣١]؛ إنه يتناول المسألة ويؤكد تحديها الخطير للقومية العربية ويبرز إسهامه ويقرر الحاجة إلى إعادة هيكلة الفكر القومي العربي لكي يتغلب على التحدي. وهذا التحدي يختلف عن ذلك الذي واجهته القومية العربية خلال عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي. ففي العقود الأولى من القرن العشرين كان على الفكر القومي العربي أن يتصدى لمسألة تحديد الفكرة العروبية ذاتها. وقتها كان لا بد من الدفاع عن العروبة ضد أخطار خارجية في صورة حكم أجنبي. أما الآن فيتعينّ على القومية العربية أن تصارع ضد قوى داخلية. والتحدي كما يرى البيطار ـ هو «كيفية الخروج من غيتو إقليمي نتج داخلياً من اتجاهات وقوى داخلية»[٣٢].

إن ما يجعل هذا التحدي أصعب هو أن هذا الغيتو هو «نتاج تيارات وقوى داخلية... فإن ما نواجهه الآن ليس البرهنة على وجودنا القومي كأمة... أما الآن فالمشكلة المؤسساتية هي كيفية الانتقال من التجزئة إلى الوحدة»[٣٣]. وما يؤكده البيطار هنا هو أن تحقيق الوجود القومي العربي لم يعد مهمة الفكر القومي العربي؛ وهذه مقولة راسخة وتعني ضمناً أن الفكر القومي العربي التقليدي قد أدى دوره ولم يعد مناسباً للتحديات الجديدة. النموذج القديم قوة مبددة ولا تستطيع أن تتعامل مع تعزيز نظام الدولة. والرسالة هي أن ثمة حاجة إلى نموذج جديد ليحل محل النموذج القديم.

---

(٣١) نديم البيطار، **جذور الإقليمية الجديدة، أو، العمل الوحدوي والتخلف العربي**، الدراسات الاقتصادية والسياسية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

توكل إلى النموذج الجديد مهمة التخلص من وضع التجزئة؛ ويعني هذا الحاجة إلى مفاهيم للأمة وأدوات منهجية ضرورية لإنجاز هذه المهمة الجديدة. ووجهات نظر البيطار في هذه المسألة هي مثال للنموذج الناشئ في الفكر القومي العربي، ومساهمته واحدة من أكثر المحاولات تماسكاً ومنهجية في دراسة الدولة الإقليمية القطرية. وبالتالي فإن القسم الأكبر من هذه المناقشة سيركز على جهود البيطار، وسيشار إلى إسهامات أخرى أيضاً حينما يكون ذلك مناسباً. وسيخدم هذا غرض تعريف الاتجاه الجديد في الفكر القومي العربي، وكذلك إجراء مقارنات بين الإسهامات.

ويبدأ تحليل البيطار للطريقة التي يعزز بها نظام الدولة العربي نفسه برفض نظرية الطبيعة الهشة التقليدية. فهو يشير إلى عدد من العوامل التي تسهم في تعزيز الدولة[٣٤]. ويعرّف هذه العوامل بأنها تتعلق بالتاريخ والهوية والأيديولوجية والسياسة والاقتصاد. ومن خلال استخدامها آليات مستمدة من هذه العوامل تعزز الدولة الإقليمية القطرية نفسها. ونظراً لديمومة هذه الدولة منذ الاستقلال، فإنها استطاعت أن تعوّل على صنع تاريخ خاص بها. فالدولة لم تتغلب فحسب على أفكار منافسة، إنما استطاعت أيضاً أن تستغل التاريخ[٣٥].

وعندما أصبحت الدولة هي القوة التي تُملي التاريخ داخل حدودها، استطاعت أن تفسر التاريخ بالطريقة التي تراها مناسبة لصدقية وجودها. وكان الزمن في صف الدولة؛ سمح لها بأن تفسر، وكذلك بأن تصبح «هي المرجع، وأخذت بالتالي تفرز آلية تاريخية»[٣٦]. وبينما تصبح الدولة القطرية حقيقة سياسياً وتاريخياً، فهي تنجح بالتالي «لاشعورياً في بلورة المشاعر المشتركة في هوية»[٣٧]. لقد سمح عامل الزمن للدولة بأن تخلق «نفسية تنطوي على قبول أو افتراض بأنها شرعية وحقيقية»[٣٨].

من هذا المقتبس يتضح بجلاء الاعتراف بالدولة القطرية وبتطور الهويات القطرية. فهنا نجد مقاربة جديدة جديرة بالملاحظة. وعلى النقيض من وجهات النظر التقليدية، يتم الاعتراف بتأثيرات التاريخ المعاصر ودور آليات الدولة في استحداث هوية أخرى. فلا يعود يُنظر إلى الهوية عند مستواها العروبي الجامع، بل أيضاً في مستواها القطري. فالهوية هنا ليست من فعل عوامل ميتافيزيقية، بل نتيجة عملية

(٣٤) نديم البيطار، «دور الدولة القطرية في ترسيخ التاريخ القطري،» **الوحدة**، العدد ٤٢ (١٩٨٨).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٩.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٩.

اجتماعية اقتصادية سياسية وتاريخية.

ولا يخفي البيطار - وهو عروبي جامع متفانٍ يؤمن بضرورة الوحدة العربية وفضيلتها - أية مخاوف من الهوية القطرية الناشئة. فهو يعتبر أن ما يدعوه «الآلية النفسية» أخطر آليات الدولة جميعاً؛ لأنها تمثل التحدي الأكبر للهوية العربية والوحدة العربية. فإذا كانت الدعوة إلى الوحدة العربية، وفي الحقيقة إلى القومية العربية، تجد بؤرتها في هوية عربية، فإن هوية منافسة تشكل خطراً جسيماً على هذا الهدف. ويحدّد البيطار الخطر الذي تشكله هوية الدولة على القومية العربية بأنها في النهاية لن تقضي على الهوية العربية ذاتها. ويشرح ذلك بأن ديمومة القطرية تُضعِف الهوية العربية تدريجياً، ويمكن أن تتسبب في النهاية في «إزالة نهائية لصفات الوحدة. إن ديمومة القطرية والدولة في وجودها تحول الإيمان بالوحدة إلى قوقعة فارغة»[٣٩].

تزداد وجهات نظر البيطار وضوحاً حينما يتناول مسألة التاريخ القطري. فهو يعتبر رغبة الدولة في تأويل وابتكار تاريخ وطني خاص بها حجر الزاوية في امتلاك هوية وكيان متميزين. وقد تمّ هذا في كل الدول العربية تقريباً، تلك التي هي قطرية في أيديولوجيتها، وتلك العروبية الجامعة على السواء. لقد أدركت كل دولة أهمية امتلاك تاريخ متميز حتى لا توضع شرعية الدولة موضع التساؤل لأنها تنبع من هذا التاريخ. وقد تمّ هذا من أجل «تعزيز وفصل تاريخها كتاريخ قطري»[٤٠].

إن تصميم أيديولوجيا للدولة أمر مهم لصهر شرعية للدولة. وحيث إن الدول العربية تعتبر نفسها كيانات ذات سيادة، فإنها تتطلب كل الصفات التي تحتاج إليها حالة الدولة. إن خلق، أو حتى ابتداع، تاريخ قومي وأساطير قومية يعكس هذه الحاجة. وتمر الدول العربية بعمليتين في وقت واحد. فعمليتا بناء الدولة وبناء الأمة تمضيان معاً وتكشفان عن الإلحاح الذي تشعر به هذه الدولة في مواجهة الظروف. فالدول العربية ليست مطالبة فحسب بإقناع الدول الأخرى (عربية وغير عربية) بأنها مؤهلة لمكانة الدولة، بل عليها أيضاً أن تجعل نفسها تبدو كذلك في أعين مواطنيها.

كذلك، فإن استقرار نظم الحكم السياسية لا بد له من أن يستند إلى هذه الأيديولوجيا عن شرعية الدولة. فالاستقرار السياسي يقوم على شرعية نظم الحكم والدول، خاصة إذا ما أخذ الافتقار إلى التجانس العرقي في الحسبان. مع ذلك، فليس المقصود بهذا الإيحاء أن السعي لإقامة هوية الدولة القطرية يتناقض مع العروبة.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

فالهويات القطرية تقوم أيضاً على العروبة والإسلام كما تقوم على التاريخ القطري. مع ذلك، يلاحظ البيطار ـ محقاً ـ أن «وجود الدولة القطرية في ذاته يعني آلية قطرية قائمة على ذاتها على الرغم من الأهداف العليا التي تصاحبها»[٤١].

وهذه هي النقطة المركزية في تحليل سعد الدين إبراهيم. فهو يشير إلى أن عملية بناء الدولة «كرست بقاء وصمود هذه الدولة نفسها خارجياً وداخلياً، وتضفي عليها «شرعية واقعية» في مواجهة الآخرين (الدول القطرية الأخرى في الوطن العربي والدول الأجنبية) وفي مواجهة «مواطنيها» الذين ربما تردد بعضهم ابتداء في الاعتراف «بشرعيتها القانونية»[٤٢].

لهذا، فإن بناء الدولة وبناء مؤسسة الدولة الحديثة زادا قدرة الدول على السيطرة والهيمنة على معظم جوانب الحياة الاجتماعية، وكانت بالتالي قادرة على تكريس كياناتها. فعلى الرغم من القومية العربية، فقد تمكنت الدولة من «تكريس هويتها القطرية إلى النقطة التي أصبحت فيها مقبولة لمواطنيها»[٤٣].

ويؤكد كتّاب آخرون دور بناء الدولة في تكريس القطرية. فما يدعوه البيطار الآلية الاقتصادية، يعتبر كتّاب آخرون أنه «عمل على تنويع وتكريس الدول القائمة»[٤٤]. مع ذلك، يولي البيطار أهمية كبيرة للدور الذي تلعبه العوامل الاقتصادية، وهو يلاحظ أن دور العوامل الاقتصادية في تكريس الدولة هو مظهر «لآلية قطرية ذات أبعاد متعددة تكرس هذا الوجود دفعة واحدة»[٤٥]؛ هذه الآلية خطر على الوحدة العربية، حيث إنها «نهاية لأي عمل وحدوي ولفكرة الوحدة ذاتها»[٤٦].

كذلك، فإن منطق الدول الإقليمية القطرية يوجد في عوامل كثيرة. وكما يلاحظ غسان سلامة، فإن «الكيانات العربية تستمد إذاً من بقائها واستمرارها نَفَساً متجدداً للاستمرار... ومرور الزمن على الدولة يسبغ عليها شرعية نابعة من نجاح مقاومتها للعناصر التي تحدّت وجودها»[٤٧].

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٩.

(٤٢) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٧٧ - ١٨٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٤٤) Beblawi and Luciani, «Introduction,» p. 1.

(٤٥) البيطار، «دور الدولة القطرية في ترسيخ التاريخ القطري،» ص ٣٨.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ص ٤٧٣.

يتضح من المناقشة أعلاه أن الفكر القومي العربي يحاول التوصل إلى فهم جديد لنظام الدولة. ومن الواضح أن مضمون هذه المحاولة يبتعد عن وجهات النظر الأيديولوجية الرومانسية التقليدية. لقد أجبر تكريس نظام الدولة النظرية القومية العربية على أن تعيد النظر في موقفها. والمقاربة الجديدة هي أكثر واقعية وذات توجه سياسي أكثر منه توجهاً أيديولوجياً.

مع ذلك، فإن الفكر القومي العربي ـ حينما يقر بتكريس نظام الدولة ـ لا يتخلى عن هدفه المتعلق بتحقيق الوحدة العربية. فالوحدة العربية ـ في صورة أو أخرى ـ تبقى مركزية جداً للقومية العربية. ووقائع السياسات العربية تجعل الأمر أكثر واقعية وبراغماتية بالنسبة الى القومية العربية كي تعمل في تكافل مع أعدائها القدامى. لقد أصبحت الدول الإقليمية القطرية هي المعيار القائم اليوم، ولا يجد العرب حرجاً في التماهي مع الدولة. إن الفكر القومي العربي آخذ في التواؤم مع نظام الدولة. مع ذلك، فإنه لا يزال يستند إلى تيار العروبة عند مستوى القواعد الأساسية.

تبقى العروبة حقيقة مركزية في الثقافة عند مستوى القواعد الأساسية[٤٨]، ومن هذا المنظور فإن إعلان عجمي أن العروبة قد ماتت، يمكن فقط أن يعد مبالغة في تقدير قدرة الدول العربية على تكريس ذاتها على الرغم من العروبة. ويوحي هذا ـ حسب كلمات روجر أوين ـ بأن «قوة الدول الفردية في مقاومة نداء العروبة الجامعة أصبحت أكبر بكثير»[٤٩]. لكن العروبة «تبقى حقيقة مركزية في الحياة الشرق أوسطية مهما كان ما يجري»[٥٠]. ويلاحظ روجر أوين بذكاء أن «ما يحاول عجمي وصفه ليس نهاية العروبة ذاتها، إنما هو حدوث تغيّر مهم في طريقة تأويلها ووضعها موضع الاستعمال السياسي»[٥١].

تعترف الإسهامات الجديدة في الفكر القومي العربي بحقيقة الدولة، ولم تعد تقلل من شأن إدخال مأسسة الهويات القطرية. مع ذلك، لا يذهب هذا إلى حد

---

(٤٨) يبدو هذا متفقاً مع التحول الذي طرأ على الأفكار العروبية على مستوى القواعد الأساسية، إذ أَبْرَزَ استطلاع لاتجاهات الرأي العام العربي تجاه الوحدة العربية أن الهدف من تحقيق الوحدة العربية أصبح أكثر واقعية وبراغماتية. انظر: سعد الدين إبراهيم، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: (دراسة ميدانية)**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١١٩.

(٤٩) Owen, *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East*, p. 90.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه.

إدراج القومية العربية ضمن القوى العديمة النفع، كما لا ينطوي هذا على القول بأن الفكرة العربية الجامعة قد هُجرت، حيث إن النموذج الجديد لا يوحي بتناقض صريح بين العروبة الجامعة والنزعة القطرية[٥٢].

٣ ـ الأصول الطبيعية لنظام الدولة العربية

تسعى الإسهامات الجديدة ـ وقد أدركت أن نظام الدولة قد تكرس، وعلى النقيض من وجهات النظر التقليدية ـ إلى إيجاد تفسيرات تاريخية واجتماعية وسياسية ملائمة لهذه الظاهرة. وعلى الرغم من اقتناع المفكرين العرب في ثمانينيات القرن العشرين بأن الدولة العربية تفتقر إلى الصفات الكاملة للدولة القومية، فإنهم بدأوا استطلاع المسائل الكامنة خلف استقرارها. لقد شهدت ثمانينيات القرن الماضي ظهور مناقشة جديدة لأصول نظام الدولة العربية. وتحاول المناقشات الجديدة أن تقدم تاريخاً متوازناً موثّقاً لهذا النظام.

ولهذه المناقشات مغزاها، لأنها تعكس اتساع مشاركة الأكاديميين والمؤرخين والعلماء الاجتماعيين العرب فيها. وفي هذه المناقشات تناقص واضح في الدور الذي يلعبه العقائديون واعتماد ملحوظ على المنهج العلمي لا على القطعية العقائدية الجامدة. فالتيار الجديد يميز بوضوح بين الازدراء العقائدي لنظام الدولة، المرتبط بالآراء التقليدية، والحاجة إلى دراسة موضوعية. وينبع هذا من ملاحظة واضحة، هي أنه حيث إن نظام الدولة هو واقع السياسات العربية، فإن أي محاولة لتغيير الواقع الراهن لا بد من أن تبدأ بدراسة موضوعية.

وفي ما يلي مناقشة لبعض إسهامات المفكرين العرب في ما يتعلق بأصول نظام الدولة العربية. وتتعدد هذه الإسهامات التي تحاول تقديم نظرة جديدة إلى أصول نظام الدولة العربية. وتتجاوز مناقشتها جميعاً مجال هذا البحث وحدوده. لهذا ستكون المناقشة انتقائية، ويركز الانتقاء فيها على إسهامات من ثلاثة بلدان للدراسة هي لبنان ومصر والمغرب. مع ذلك، فإن الإسهامات التي نوقشت هنا تمثل التيار العام وتمثل المناقشات داخل كل بلد. وستشمل أيضاً بضعة إسهامات لمفكرين عرب يعيشون في الخارج (أي في بلدان غربية) وإسهامات لكتّاب عرب قليلين غير أولئك الذين يعيشون في بلدان العمل الميداني نظراً لأن إسهاماتهم تعدّ حيوية لرصد وتقويم التغيّر في الفكر العربي.

---

(٥٢) يشارك في وجهة النظر هذه على نطاق واسع مفكرون أجرى المؤلف مقابلات معهم مثل: حسن نافعة وسعد الدين إبراهيم والسيد يسين والجابري وبنسعيد.

إن الإسهامات التي ناقشناها هنا هي عمل بعض من أبرز المفكرين العرب الذين يتمتعون بجمهور عربي واسع. فلقد نوقشت أعمالهم أيضاً في تجمعات لمفكرين عرب في مؤتمرات وندوات، وجميعهم يتناولون أصول نظام الدولة العربية، ولـم يعودوا يقبلون المقولة التقليدية بأن هذا النظام بأسره من زرع قوى أجنبية، بل هم يحاولون بالأحرى تصويره بأنه نظام له جذور طبيعية بالمثل.

ويذهب غسان سلامة إلى أنه على الرغم من الأصل الأجنبي لبعض الكيانات، فإن إرادة الأجنبي لـم تكن اعتباطية بأكملها. ويشرح هذا قائلاً إن قوى أجنبية عنيت بأن يؤسس كل كيان حول نواة صلدة (قبيلة أو طائفة أو أسرة). وتتمحور مقاربة سلامة على ملابسات داخلية وطبيعية في تفسير أصول نظام الدولة العربية وتكريسه. فلقد كان نظام الدولة العربية نتيجة تفاعل القوى الداخلية والمحلية لا من عمل الأجانب(٥٣).

وتعكس الكيانات الإقليمية القطرية التضامنات الاجتماعية المحلية. ويربط هذه التضامنات «الانتماء المشترك، الطائفي أو الجمهوري أو القبلي، بالسيطرة التدريجية على جهاز الدولة. واستفادت هذه الجماعات المتميزة بأصولها الريفية، من إنشاء الكيانات الحديثة للانتقال شبه الحر إلى المدينة والإقامة فيها والتعلم المجاني إجمالاً، والانخراط في الأحزاب «الحديثة» وفي القوات المسلحة، من دون أن تتخلى تماماً عن عصبيتها الريفية التقليدية»(٥٤).

ويرفض سلامة وجهات نظر القومية العربية التقليدية المتصلة بدور الاستعمار في تشكيل نظام الدولة العربية. ويفند اتهام الاستعمار بأنه مسؤول عن خلق مشكلة هوية في الوطن العربي باعتبارها اتهاماً غير واقعي. وحسب سلامة، فإن ما قام به الاستعمار هو التعامل، وفقاً لمصالحه، مع مجتمع مفكّك. لكن أثره السياسي هو سيطرته على تلك اللحظة الحاسمة من تاريخ المنطقة بين تفكك السلطنة العثمانية وتجميد الجغرافيا وفق تقسيمات جديدة. منذ ذلك الحين، أصبح النظام الدولي حارساً أميناً على الأمر الواقع الجغرافي(٥٥).

ثمة وجهات نظر مماثلة أيضاً ـ وإن تكن أكثر دقة في تفاصيلها ـ يقدمها المفكر

---

(٥٣) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٠ - ٢٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

اللبناني إيليا حريق. ومقولة حريق هي أن «الدول العربية المعاصرة هي نتاج قوى طبيعية وإقليمية لا ترتبط غالباً بالاستعمار الأوروبي، وتسبقه في معظم الأحوال»(٥٦). وإذ يستعمل حريق مصطلح الدولة للإشارة إلى «سلطة قائمة تتمتع بحق التشريع على أرض وشعب محوريين لحقبة من الزمن، تمتد إلى ثلاثة أجيال على الأقل»، فإنه يلاحظ أن الدول العربية ليست فقط «مجتمعات قديمة، إنما هي أيضاً دول قديمة»(٥٧). ويذهب حريق ـ مطبقاً هذا التعريف على الدول العربية ـ إلى أن «معظم هذه الدول كانت ذات جذور محلية، وكانت تتمتع بشرعية في أعين شعبها». فهذه الدول «كانت لها حدود معترف بها، أو على الأقل، أرض محورية حيث دامت سلطتها عبر تعاقب الزمن»(٥٨).

وينسب حريق إلى الدول العربية أساساً قديماً. فباستثناء دول الهلال الخصيب التي «ظهرت على أيدي القوى الاستعمارية»، فإن كل الدول العربية «تعود إلى القرن التاسع عشر أو إلى فترة أسبق كثيراً». ويفسر حريق حقيقة أن النظرية القومية العربية قد تبنت هذه المقولة بأن الأيديولوجيا العربية ذاتها «ظهرت في الهلال الخصيب»(٥٩).

يقدم حريق تصنيفاً للدول العربية قائماً على تنوع أصولها. فهو يحدّد هياكلها وقواعد سلطتها وشرعيتها وتقاليدها، وهو ما يتيح له أن يعرّف خمسة أنواع مختلفة من الدول: نظام الرئيس الإمام (كما في اليمن الشمالي، وعُمان والمغرب)؛ والنظام الطائفي التقليدي، حيث تقوم السلطة على أُسرة حاكمة ليست لها تفريعات دينية (كما في لبنان ودول الخليج)؛ والنوع الأقلياتي البيروقراطي، حيث تقبع السلطة في أيدي رؤساء حاميات حضرية يستعملون بيروقراطية واسعة (كما في مصر ودول الشمال الأفريقي)؛ ونظام الدولة الذي خلق في كنف الاستعمار (الهلال الخصيب باستثناء لبنان). ويشرح حريق أنه في الأنواع الأربعة الأولى هناك آلية محلية منوعة وبنية للسلطة هما العاملان الرئيسيان الحاسمان في إقامة نواة دولة، وعندئذ تعترف الدول الأجنبية بهذه الدولة في القرن التاسع عشر(٦٠).

ويقر حريق بأن «الاستعمار فرض حدود الدول العربية، ولكنه ـ باستثناء

---

(٥٦) Iliya Harik, «The Origins of the Arab State System,» in: Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, pp. 21-39.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢١ - ٣٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢١ - ٣٩.

(٦٠) المصدر نفسه.

حالات الهلال الخصيب ـ لم يخلق هذه الدول. لقد أعطى الاستعمار شكلاً أكثر تحديداً للدول المحلية وأدخل عناصر الإدارة الحديثة إليها»[٦١].

لهذا، فإنه بينما يرجع حريق بأصول نظام الدولة العربية إلى عوامل محلية، فإنه لا يستطيع أن يتجاهل الدور الذي لعبه الاستعمار. فقد شارك الاستعمار ـ بإدخاله تنظيم الدولة الحديثة والحكومة المركزية ـ في تعقيدات نظام الدولة العربية. وهذا أمر مفهوم، حيث كان الاستعمار ذا دور حاسم في ظهور قومية نظام الدولة بإدخاله نظاماً مركزياً للإدارة في معظم البلدان التي كانت تحت سيطرته[٦٢].

وبينما نجد سلامة وحريق معنيين بأن يبرزا في المقدمة الدور الحيوي الحاسم للقوى المحلية، يشترك بهجت قرني في موقف يتمسك بأولية العوامل الخارجية[٦٣]. لا يُقصد بهذا وجود حملة صريحة مع وجهات النظر التقليدية عن الأصل الأجنبي للدول العربية. الأحرى أن وجهة نظر قرني تنتمي إلى منظور العلاقات الدولية. فهو يذهب إلى أن قواعد النظام العالمي والنظام الإقليمي قد صممت الدول العربية، وأن هذه القواعد كانت من خلق الدول الغربية المهيمنة.

والادعاء الأساسي هنا هو أن «عوامل خارجية قد سادت في التعريف الإقليمي للدول العربية»[٦٤]. وقد تبدو هذه النظرة وثيقة الصلة بوجهات النظر التقليدية، إلاَّ أن تحليل قرني الذي يؤكد دور القوى الخارجية، لا يستبعد ـ كما تفعل وجهات النظر التقليدية ـ وجود عوامل محلية. إن مقاربة قرني تتميز بمحاولتها تفسير تفاعل القوى الدينامية التي أدت إلى تأسيس نظام الدولة العربية المعاصر.

يعرّف قرني الدولة بأنها «مؤسسة ذات سلطة سياسية منظمة في أرض معترف بها»، فيقيم رابطة بين مفاهيم الأرض والسيادة والحكومة الرسمية. وإذ يعتبر قرني المستوى القانوني لتعريف الدولة مفهوماً غريباً على «ثقافة سياسية» للقواعد الأساسية (القائمة على مفهوم «جامع»، سواء أكان إسلامياً أم عربياً)، فإنه يعتبر نظام الدولة الإقليمية العربية «ظاهرة مصنوعة في أوروبا». وما ينظر قرني إليه باعتباره غريباً هو «ثقافة سياسية أجنبية قائمة على مفهوم إقليمي». وتبعاً لذلك، فإنه يبني مقولته القائلة

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٣٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٣٩.

(٦٣) Bahgat Korany, «Alien and Besieged Yet Here to Stay: The Contradictions of the Arab Territorial State,» in: Ibid., pp. 48-52.

(٦٤) المصدر نفسه.

بأن نظام الدولة العربية كان «مستورداً من أوروبا»[٦٥].

وينظر قرني إلى نظام الدولة العربية باعتباره «جزءاً من عملية عالية، من توسع المجتمع الدولي أو من صدع عالمي». وهو يرى أن النظام الأوروبي المنشأ أصبح عالمياً بالنسبة الى بقية العالـم. وهو في المنطقة العربية فعل هذا على مراحل متعاقبة: إدماج الإمبراطورية العثمانية في توازن القوة الأوروبي في القرن الثالث عشر، وتجزيء هذه الإمبراطورية والاستعاضة منها بنظام الانتداب أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، والنظام الحالي للدول العربية بعد الحرب العالمية الثانية الذي شكّله نظام الانتداب[٦٦].

ويتّضح من هذه المناقشة أن الدور الذي لعبته القوى المحلية في تأسيس نظام الدولة العربية قد تأكد. مع ذلك، فإن القوى الخارجية ليست مستبعدة، بل يعاد تأويلها. وإلى جانب هذا، فإن النظرة العامة في إسهامات عقد الثمانينيات من القرن العشرين هي أن نظام الدولة ليس بأكمله أجنبيَّ الأصل. ويعزى إلى الاستعمار القيام بدور توحيد بعض الأراضي التي كانت مجزأة في السابق[٦٧]؛ هذه النظرة استثنائية وجديدة في الفكر القومي العربي، ولهذا من المهم مناقشتها بقدر من التفصيل.

وتقوم المناقشة على إسهام سعد الدين إبراهيم الذي يعد دليلاً على ظهور نموذج جديد في الفكر القومي العربي. وينبع تحليل إبراهيم لميلاد الدولة الإقليمية القُطرية من الوجود الفعلي للقطرية في الوطن العربي. وعلى الرغم من اعتقاده أن كل أقسام الوطن العربي «تنتمي لأمة واحدة ذات ثقافة أولية واحدة»[٦٨]، فإنه يؤكد وجود «خصوصيات للأقاليم العربية الكبرى في إطار هذه الوحدة العامة، بل إن هناك خصوصيات قطرية داخل كل من هذه الأقاليم (المغرب الكبير، وادي النيل، المشرق، الجزيرة العربية). وأكثر من ذلك هناك خصوصيات محلية داخل القطر الواحد»[٦٩].

وبينما يقرّ سعد الدين إبراهيم بالدور الوحدوي للتعريب والأسلمة في تكوين الأمة العربية، فإنه يشير إلى حقيقة أن هذه العملية تمت بين شعوب واسعة التنوع..

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٦٧) من مقابلة مع سعد الدين إبراهيم في القاهرة بتاريخ ٢ أيار/مايو ١٩٩٥.

(٦٨) يتناول سعد الدين إبراهيم هذه الآراء بتوسع في دراسة قومية عربية رائدة حول المجتمع والدولة. انظر: **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٧٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

وهو يفسر هذا بأن العرب والإسلام واللغة العربية تفاعلت مع هذه العوامل المختلفة في عملية جدلية تاريخية كبرى، نتج منها في القرون القليلة التالية للقرن السابع الميلادي، الموحّدات الكبرى التي جعلت الأرض الممتدة بين المحيط والخليج وطناً عربياً واحداً[(٧٠)].

ويعني هذا ضمناً أن القطرية عاشت واستمرت جنباً إلى جنب مع العوامل الموحدة. ويفسر هذا التعايش بين القطرية الحضارية والخصائص المشتركة بـ «التطور المتباين بين أقاليم الوطن العربي، حتى قبل الاختراق الغربي». ولقد لعب الاختراق الغربي دور إدخال عوامل «عمقت، وفي معظم الأحوال شوهّت، هذا التطور المتباين بين أقاليم الوطن العربي وداخل أجزاء كل إقليم»[(٧١)].

وإذ يصرف سعد الدين إبراهيم انتباهه إلى مسألة أصول الدول العربية، فإنه يقدم دراسة للرموز تميز بين ثلاث مجموعات من الدول حسب الدور الذي تلعبه العوامل المحلية أو الخارجية في تأسيسها.

وتشمل المجموعة الأولى تلك التي كانت كيانات قائمة يتمتع كل منها بسلطة سياسية مستقلة أو شبه مستقلة (في ظل الإمبراطورية العثمانية)، ثم هيمن عليها الاستعمار الغربي، واقتلع هذه السلطة السياسية المحلية أو همّشها وحُلَّ محلها طيلة مدة الاحتلال. لكنه لـم يغيّر تغييراً محسوساً في حدودها. وتشمل هذه كلاً من المغرب الأقصى (مراكش)، والجزائر، وتونس، ومصر[(٧٢)].

أما المجموعة الثانية، فهي دول سبق أن تم تقسيمها أو فصلت أجزاء منها، أو ضُمّت أجزاء إليها. وهذه الفئة تظهر أساساً في منطقة المشرق. وقد أعيد تنظيم المشرق وتقسيمه وفقاً للخطة البريطانية ـ الفرنسية إلى: «سوريا ولبنان وفلسطين والأردن. واقتلعت أجزاء من سوريا وضمت إلى جبل لبنان (طرابلس والبقاع وصيدا)، لخلق «لبنان الكبير» الذي تضاعف حجمه مرتين بقرار إداري من سلطة الانتداب الفرنسية (عام ١٩٢٠). واقتطع جزء من شمالي غرب سوريا (الإسكندرون) وسلم إلى تركيا، وجزء آخر من جنوبها دخل في كيان سياسي جديد هو الأردن. وهذا الأخير تكوّن بقرار إنكليزي من ثلاثة أجزاء مقتطعة من كيانات مجاورة»[(٧٣)].

---

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

كذلك يدخل العراق في هذه المجموعة أيضاً. وقد برز باعتباره كياناً بحدوده الحالية في أعقاب الحرب الأولى، «من تجميع ثلاث ولايات عثمانية سابقة». وينطبق الشيء نفسه على ليبيا وموريتانيا[٧٤].

والمجموعة الثالثة تشمل الأقطار العربية الحالية التي لم تتعرض لخبرة احتلال استعمارية مباشرة، وهي السعودية واليمن وبلدان الخليج العربي (عُمان، والإمارات العربية المتحدة، وقطر، والبحرين، والكويت). ولكن هذه البلدان، مع ذلك «تأثرت بالاستعمار البريطاني خلال القرن الأخير في جانبين أساسيين: ... تعيين الحدود الحالية لهذه الأقطار، وفرض حد أدنى من الاحترام، وليس بالضرورة قبول هذه الحدود... وتثبيت الأُسر الحاكمة الحالية في السلطة وتقديم المشورة لها في شؤونها الخارجية، وبعض شؤونها الداخلية، إلى أن حصلت على استقلالها الرسمي الكامل في عقديْ الستينيات والسبعينيات» (من القرن العشرين)[٧٥].

باختصار، يعتبر سعد الدين إبراهيم أن حدود الدول العربية هي نتاج «تفاعل مباشر أو غير مباشر مع التجربة الاستعمارية والهيمنة الغربية خلال القرنين الماضيين، وبالأخص أثناء فترة ما بين الحربين». وهذه المقولة تشكل تطوراً مهماً في الفكر القومي العربي؛ فهي تعدل وجهة النظر السابقة التي كانت تعتقد أن الخطة الاستعمارية شتتت وجزأت الوطن العربي. ويعتقد إبراهيم أن الخطة الاستعمارية «أعادت ترتيب الوطن العربي وتقسيمه بما يناسب أغراضها ومصالحها هي». ومعنى هذا أن الوطن العربي لم يكن متحداً قبل ظهور الاستعمار، فكانت التجزئة السياسية هي العرف السائد لا على الصعيد العربي العام فحسب، بل أيضاً على الصعيدين الإقليمي والمحلي.

ويرى سعد الدين إبراهيم أنه وإن كانت الدول الاستعمارية «قد قامت فعلاً بتفتيت بعض أقاليم الوطن العربي وتجزئتها ـ مثلما رأينا في حالة بلاد الشام واليمن والصومال ـ ولكن مصالح هذه الدول نفسها وأغراضها تطلبت في حالات أخرى أن «توحِّد» و«تضم» كيانات قائمة بعضها الى بعض، وهذا ما حدث مثلاً في حالتيْ السودان وليبيا»[٧٦].

ويختتم سعد الدين إبراهيم تحليله بتقديم تقويم لآثار الاستعمار في نشوء نظام

---

(٧٤) المصدر نفسه

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧١ - ١٧٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

الدولة العربية. ويشرح هذا قائلاً إن الوطن العربي قد عرف وضع التفتت قبل الاستعمار الغربي. وقد بدا هذا التفتت في وجود قطرية انتشرت في كافة أرجاء الأرض العربية. فلـم يكن ما فعله الاستعمار منع التفتت، بل حوّل «التفتت» ـ الذي كان بمثابة الحالة الزئبقية في التاريخ العربي حتى القرن الثامن عشر الميلادي ـ إلى تجزئة، وأضفى عليه مظاهر الثبات والتكلس، بما خلقه من أطر قانونية ومؤسسية قطرية لهذه الأجزاء[٧٧].

ويمكننا أن نلاحظ من الإسهامات التي عرضناها أعلاه أن تفسيراً جديداً لأصول نظام الدول العربية يجري إدخالها. وهذه النظرة الأكثر توازناً تكسب أرضاً بين المفكرين العرب. مع ذلك، لا يزال الفكر القومي العربي يعتقد أن الاستعمار مسؤول عن مأسسة التجزئة في شكل نظام الدولة، على الرغم من أنه يقدم مقاربة جديدة للمسألة. فلـم يعد ينظر إلى نظام الدولة العربية باعتباره مجرد صنيعة إرادة أجنبية[٧٨].

لقد نشأت الدول العربية خلال عملية تفاعل بين القوى الخارجية والقوى المحلية، حيث كان للأخيرة اليد الطولى، والأرجح أن تساعد القوى المحلية على تفسير ديمومة وتكريس نظام الدولة[٧٩]. فكيف تفسر إسهامات عقد الثمانينيات من القرن العشرين العلاقة بين الوحدة العربية وواقع نظام الدولة؟ هذا هو موضوع المناقشة التالية.

ثانياً: جدل الوحدة والتجزئة

كانت الدول المشار إليها سابقاً تعدّ صنيعة أجنبية، وتتناقض بالتالي مع الأمة العربية الحية. وكانت الدول الإقليمية القطرية تعدّ عوائق تقف في طريق الوحدة العربية. وكانت ثمة حجة تقول بأن أي مشروع للوحدة العربية ينبغي أن يبدأ بالتخلص من هذه الدول، ولـم تعد وجهة النظر هذه تلقى تقديراً من التفكير الجديد. فالمفكرون العرب في ثمانينيات القرن الماضي، وقد اعترفوا بأن للدول العربية أصولها المحلية، بدأوا يلقون الأضواء على المسألة المعقدة: مسألة العلاقة بين نظام الدولة وهدف الوحدة العربية.

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٧٨) هذه وجهة نظر يأخذ بها على نطاق واسع مفكرون أجرى المؤلف مقابلات معهم أثناء رحلة مدنية إلى كل من مصر والمغرب.

(٧٩) من مقابلة مع سعد الدين إبراهيم في القاهرة بتاريخ ٢ أيار/مايو ١٩٩٥.

وفي الإسهامات التي نناقشها أدناه يبزغ نموذج جديد، يختلف اختلافاً كلياً عن وجهات النظر التقليدية في تقويمها لوظائف نظام الدولة ودوره المستقبلي في تحقيق أي شكل من الوحدة العربية. وتضع إسهامات ثمانينيات القرن الماضي وجهات النظر التقليدية القائلة بأن الأمة العربية كانت متحدة سياسياً قبل الاستعمار، موضع التساؤل. وهي تضع موضع التساؤل أيضاً وجهة النظر القائلة بأن الاستعمار قد دمر تلك الوحدة. وبذلك يُعاد تأويل التاريخ العربي، حيث لا تعود الوحدة العربية تعتبر الحقيقة الفعلية الوحيدة التي ميزت ذلك التاريخ. وتبدأ هذه الإسهامات بالفرضية الأساسية القائلة بأن الوحدة العربية لها لحظات صعودها ولحظات انحدارها. وعلى الرغم من أن الوحدة تحققت في بعض الأحيان على امتداد التاريخ العربي، فإن الفكرة لـم تعد تكتسب طابعاً رومانسياً مثالياً.

ترى الإسهامات الجديدة في التاريخ العربي أن هذا التاريخ هو تاريخ سلاسل من حركات الوحدة وبالمثل حركات التجزئة. وهذه النظرة الواقعية التاريخية للتاريخ العربي هي جوهر الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن الماضي. وهي تقوم على تأويل يستخدم مصطلحات جدلية (دياليكتيكية). كان التاريخ العربي عملية جدلية لا عملية ثابتة؛ وكانت القوى الطاردة والقوى الجاذبة تعمل فيها معاً. ويفسر هذا كلاً من حالات وقوع الوحدة وحالات وقوع التفرق في التاريخ العربي. وهنا يمكن أن نلمح ابتعاداً ذا مغزى عن القومية العربية الرومانسية.

ومع أن التفكير الجديد لا يزال يتمسك بمفهوم الأمة العربية مفهوماً أساسياً، فإنه يؤكد على استقلال الأمة عن الدولة. فلـم تعد الإسهامات الجديدة تقيم رابطة تلقائية وتواؤماً تلقائياً بين الأمة والدولة باعتبار أنها تحقُّق سياسي لها. وبالتالي، فإن تأويلاً جديداً يقدَّم لانفصال السياسات العربية. هنا لا يعدّ أساس نظام الدولة العربية وتكريسه تفنيداً للأمة العربية. إن أمة يمكن أن تتحد من دون أن يقتضي ذلك أن تكون لها دولة قومية واحدة، أو حتى إذا كانت لها دول كثيرة تسعى لنيل ولاء أفرادها، فيمكن تحقيق الوحدة العربية من دون تدمير هذه الدول بالضرورة. وللوحدة أشكال كثيرة لا تستلزم إزالة الدول الإقليمية القطرية. وحيث إن التاريخ العربي ذاته قد انطوى على حالات وقوع وحدة وتفرق، فإن نظام الدولة لا يقف حائلاً بحكم تعريفه دون الوحدة العربية.

في معالجة سعد الدين إبراهيم لمسألة الوحدة والتجزئة في الوطن العربي، يرفض وجهات النظر التقليدية للقومية العربية. فهو يعتبر غير حقيقي القول بأن «وحدة الوطن العربي ـ تاريخياً ـ منذ القرن الثامن الميلادي كانت هي القاعدة، أما

«التفتيت» أو «التجزئة» فقد كانا الاستثناء»[٨٠]. وهو يرفض أيضاً الزعم أن «التجزئة الآن، وربما من قبل، هي من فعل قوى أجنبية». مع ذلك فإنه لا يقبل المقولة المضادة القائلة بأن «وحدة ما يسمى بالوطن العربي كانت استثناء، لم تتجاوز قرنين من الزمان خلال الأربعة عشر قرناً الماضية. أما التفتيت فقد كان هو القاعدة التي سادت معظم القرون الإثنيْ عشر الأخرى» [٨١].

أما وقد رفض إبراهيم كلا هذين الطرحين المتضاربين للتاريخ العربي، فإنه يقدم تأويله، ويذهب إلى أن «طرح المسألة في شكل مقولات مطلقة، تصنف «حالة ثبوتية» (State Case)، هو طرح يجانبه الصواب، ويجافي منطق التاريخ والاجتماع البشري». ويدعو إبراهيم إلى أن تطرح هذه المسألة بشكل جدلي مقارن، وأن ينظر إلى التاريخ العربي والواقع المعاصر«باعتبارهما عملية دينامية (Dynamic Process) متدفقة»[٨٢]. ويذكر إبراهيم أن جدلية الوحدة والتجزئة أو التفتت، قد حكمت التاريخ العربي، وهذا لأن الوطن العربي لم يظل في حالة وحدة شاملة معظم تاريخه (وهو التاريخ الذي يبدأ بالفتوح العربية ـ الإسلامية). لقد كان متحداً سياسياً طوال عهد الخليفتين عثمان وعلي والعصر الأموي والقرن الأول من العصر العباسي... وهي فترة تصل إلى حوالى مئتي عام[٨٣].

مع ذلك، يضيف إبراهيم: «إن الوطن العربي لم يبق مفتتاً طوال بقية القرون الأربعة عشر الماضية. فقد امتلأت القرون الاثنا عشر التالية بظهور كيانات صغيرة، سرعان ما كانت تتعرض لعملية ضم واندماج سياسي في كيانات أكبر، لا تشمل بالضرورة كل أرجاء الوطن العربي، ولكنها بالقطع أكبر من الوحدات السياسية القطرية المعاصرة»[٨٤].

من هنا تنبع مقولة أن «التوحد كعملية مجتمعية سياسية كان يمثل اتجاهاً تاريخياً مستمراً، وكان «التفتت» أيضاً كعملية مجتمعية سياسية يمثل اتجاهاً تاريخياً مضاداً[٨٥].

لكن كيف تطورت العلاقة بين العمليتين المحليتين للوحدة والتجزئة والعوامل الخارجية؟ كيف تداخل ظهور الاستعمار مع هذه العملية المحلية؟ يحدّد سعد الدين

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٨٤) المصدر نفسه.
(٨٥) المصدر نفسه.

إبراهيم علاقة بين هذه العوامل الجدلية المحلية والخارجية، ويعتقد أنه ما دامت التجزئة عملية تاريخية مستقلة عن الاستعمار، لا يكون الأخير ملاماً على تجزئة الوطن العربي في الوقت الحاضر.

ويفسر إبراهيم دور العوامل الخارجية بتغير الحدود التي تفرضها، ويلاحظ أنه «إلى ما قبل الغزوة الاستعمارية الأخيرة، التي بدأت منذ قرنين، كانت الحدود الداخلية بين أقاليم الوطن العربي لا تعني شيئاً بالنسبة إلى انتقال البشر أو السلع أو الأفكار. لم يكن مفهوم السلطة السياسية يحمل معه بالضرورة ولاءً روحياً أو وطنياً، أو التزاماً قانونياً من أبناء الوطن العربي. ولم تكن عملية التوحيد أو عملية التفتت خاضعة لمفاهيم الشرعية القانونية أو الدولية. كانت الشرعية الوحيدة الفاعلة... هي الشرعية الحضارية الدينية والثقافية، تدعمها القوة العسكرية للعمل على توفير متطلبات العدالة والعمران»[٨٦].

وإذ يرى إبراهيم أن التجزئة ليست مفهوماً غريباً عن الوطن العربي، فإنه يقدم وجهة نظر تبتعد عن وجهات النظر التقليدية التي تحمّل الاستعمار المسؤولية الكاملة عن حالة التجزئة في الوطن العربي، ويستنتج أن الاستعمار بالفعل قد «حوّل التفتت ـ الذي كان بمثابة الحالة الزئبقية في التاريخ العربي حتى القرن الثامن عشر الميلادي ـ إلى تجزئة». ولما كان الاستعمار قد خلق أُطراً قانونية ومؤسسية للدول الإقليمية القطرية، فقد أضفى عليها مظاهر الثبات والاستقرار التي أصبحت في وقت لاحق متجسدة في شرعية قانونية ودولية[٨٧].

ويتضح من تحليل سعد الدين إبراهيم أن إسهامات ثمانينيات القرن العشرين لم تعد راضية بالموقف العدائي الذي يتخذه الفكر القومي العربي التقليدي إزاء نظام الدولة. فلم يعد ينظر إلى نظام الدولة العربية باعتباره فعل إرادة أجنبية. لقد انطوى التاريخ العربي على كلتا حالتي الوحدة والتجزئة. وعلى الرغم من أن الفكر القومي العربي يعتبر الوحدة جزءاً لا يتجزأ من التاريخ والتراث العربيين، فإن هذه الوحدة لم تكن سوى جزء واحد من ذلك التراث. إنها إمكانية كانت قد تحققت في الماضي[٨٨]. مع ذلك، تبقى الحقيقة أن التجزئة ليست مفهوماً غريباً على الوطن

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(٨٨) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٩.

العربي. «إن جدلية الوحدة والتجزئة عامل مهم في الثقافة العربية»[٨٩].

إن نظرة عن كثب إلى الأدبيات العربية في ثمانينيات القرن الماضي من شأنها أن تكشف عن ظهور مقاربة جديدة نحو تفسير مسألة التجزئة. فإن بعض المفكرين العرب يعتبرون حتى مفهوم التجزئة مفهوماً غير دقيق ويدعون إلى التخلي عنه. وينتقد الجابري ما يدعوه «مفاهيم التجزئة السديمية الغامضة التي يراها الفكر القومي العربي النقيض المباشر للوحدة»[٩٠]. ويذهب الجابري إلى أن النظر إلى التجزئة باعتبارها نقيضاً للوحدة وسلباً لها يفرض طابعاً مفهومياً غامضاً على الوحدة. ويكشف هذا الغموض فحسب عن جانب واحد من الواقع العربي المعقد[٩١].

ويرى الجابري أن التجزئة تنفي الوحدة على صعيد اللغة، وتنفيها فقط إذا حكم عليها على صعيد الأضداد اللغوية، ولكن على صعيد الواقع العربي لا يكفي مفهوم التجزئة. فهو لا يستطيع أن يعبّر عن هذا المضمون الغني المعقّد الذي لا يشكل هوية الدولة القطرية العربية، النقيض الحقيقي الواقعي الملموس للوحدة[٩٢]. هنا يتوفر فهم جديد للمفهومين الزوجين: الوحدة والتجزئة. ويدعو الجابري إلى محاولة مخلصة لنقد المفاهيم المضللة كمفهوم التجزئة. فثمة حاجة إلى تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية: من إحلال الدولة القطرية محل التجزئة[٩٣]. ومن الواضح أن هذا إدراك بأن المصطلحات القومية العربية ينبغي أن تعدل؛ وهذا جانب مهم من المناقشات الجديدة.

أزمة الدولة الإقليمية القطرية

بينما اعترف المفكرون العرب بشرعية نظام الدولة العربية، فإنهم شرعوا في ثمانينيات القرن الماضي في إبداء اهتمام بطبيعة الظاهرة. فقد حاولت أدبيات ذلك العقد أن تسدّ الهوة التي كانت قائمة في السابق في ما يتعلق بالبحث في المسألة المتعلقة بالدولة. فقد شرعت الإسهامات الجديدة تتناول المسألة بطريقة فكرية أكثر منها أيديولوجية. ومن الواضح أن تكريس وديمومة نظام الدولة قد أجبر المفكرين العرب على إعادة النظر في تلك المسائل.

(٨٩) سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ص ٤٧١.

(٩٠) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٩٤ - ٩٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ٩٤ - ٩٥.

مع ذلك، فإن نظام الدولة يمر بأزمة. وتشكل طبيعة هذه الأزمة وأسبابها وجوانبها جزءاً رئيسياً من مضمون الإسهامات التي هي موضوع المناقشة التالية. فأزمة الدولة الإقليمية القطرية تتردد أصداؤها في طبيعة وحجم المشكلات التي عجزت الدولة عن التغلب عليها. وتحتل مكانة أولية بين هذه المشكلات، تلك المتعلقة بالهوية والتكامل السياسي والاجتماعي للجماعات العرقية والشرعية[٩٤]. ويعتقد سعد الدين إبراهيم أن هذه المشكلات لا تنفصل. إن من شأنها أن تؤكد أزمة الشرعية التي تواجهها الدولة الإقليمية القطرية، لا لأن شرعيتها فحسب هي موضع تساؤل، بل أيضاً لأن قدرة الهوية على أن تبقى صلبة وقادرة على الحياة هي موضع اختبار[٩٥].

ويذهب إبراهيم إلى أن التطورات في الوطن العربي منذ العام ١٩٧٣ تكشف عن أن الدولة تواجه أزمة. وهو يحدّد الخطوط العريضة للأحداث التي يعتبر أنها برهنت على أزمة الدولة. وتشمل هذه الأحداث: الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥ وما بعدها)، والحرب الأهلية السودانية (١٩٨٣ وما بعدها)، والأعمال العدائية للبلدان غير العربية ضد السودان والصومال والعراق، واندلاع الصراعات المسلحة العربية ـ العربية، كما حدث بين اليمنين، وبين مصر وليبيا، وبين المغرب والجزائر، وبين قطر والبحرين، والاجتياح الإسرائيلي للبنان في العام ١٩٨٢، والغارات الإسرائيلية على تونس والعراق، والانتفاضات الشعبية في دول عربية كثيرة. ويرى إبراهيم أن هذه الأحداث تكشف عن الأزمة العميقة للدولة الإقليمية القطرية.

بالإضافة إلى هذا، فإن الدولة تواجه مشكلات الحفاظ على استقلالها ونموها الاقتصادي المستقل والعدالة الاجتماعية وتوسيع المشاركة السياسية الشعبية[٩٦]. مع ذلك، فإن مشكلة الهوية هي، بكل المعايير، المشكلة الرئيسية التي تهدد الدولة الإقليمية القطرية. ويتعقب سعد الدين إبراهيم هذه المشكلة في الفترة التي تأسست فيها الدولة، ويشير الى الهويات المتنافسة التي كانت فاعلة حين ظهر نظام الدولة العربية. وكما أشرنا من قبل، فإن الهويات القطرية والعربية الجامعة والإسلامية ـ وإن لم تكن بالضرورة متناقضة ـ كانت موجودة حينما تأسس هذا النظام. وكان

---

(٩٤) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٣٣١.

(٩٥) سعد الدين إبراهيم، «الدولة القطرية وسيناريوهات المستقبل العربي،» **الوحدة**، العدد ٤٨ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)، ص ٦ - ٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٨. هذه أيضاً وجهة نظر مؤلفين آخرين أجرى المؤلف مقابلات معهم مثل محمد عابد الجابري، وحسن نافعة، وسعيد بنسعيد.

من شأن كل اختيار ضمني أو صريح لأي من هذه الهويات، أن يحدث مشكلات داخلية أو إقليمية[٩٧].

فالدول العربية القطرية التي اختارت أن «تؤكد أو تختلق هوية «وطنية» (قطرية) نهائية (مثل التونسية أو الجزائرية أو المصرية أو اللبنانية أو السودانية أو الكويتية)، اصطدمت أو صدمت مشاعر قطاع كبير من مواطنيها الذين يرنون إلى التواصل والالتحام في جامعة سياسية حضارية أوسع، مثل «الأمة العربية» أو «الأمة الإسلامية»، ثم اصطدم أو صدم بعضها في ما بعد بحقيقة ضيق قاعدة الموارد القطرية اللازمة لبناء الدولة الحديثة»[٩٨].

أما تلك الدول (القطرية) التي اختارت «الهوية العربية (القومية) كهوية نهائية، واعتبرت قطريتها مرحلة مؤقتة مفروضة عليها، وليست اختياراً حراً لها (مثل سوريا والعراق والأردن واليمن وغيرها)، فإنها صدمت أو اصطدمت بمشاعر تكوينات إثنية غير عربية في داخلها (الأكراد في العراق، وقبائل جنوب السودان)»[٩٩].

وواجهت نوع المشكلة ذاتها الدول التي «اختارت الأخذ بالهوية «الإسلامية» مثل السعودية والسودان (في عهد النميري)، ومثل التيارات المتنامية في هذا الاتجاه في كل من مصر ولبنان وبعض بلدان الخليج. ففي بعض هذه الأقطار، حيث توجد أقليات دينية غير إسلامية، يصطدم هذا الاختيار بمشاعر غير المسلمين»[١٠٠].

يوضّح هذا التحليل أن الدول الإقليمية القطرية ـ بصرف النظر عن الهوية التي اختارتها ـ تواجه مشكلة بناء هوية وطنية شاملة. ومن الواضح أن الهوية مركزية جداً بالنسبة الى فكرة الدولة القومية وتحقيق التكامل. ولكن ـ كما يشرح سعد الدين إبراهيم ـ لم تنجح الدول العربية جميعاً بعد في التغلب على هذه المشكلة[١٠١]. مع

(٩٧) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٣٣١.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(١٠١) على سبيل المثال كان لدى سوريا مفهومان مختلفان للهوية السورية: واحد يقوم على فكرة سوريا الكبرى، والتي تشمل الهلال الخصيب، وآخر على فكرة سوريا باعتبارها جزءاً من الأمة العربية. وكما توضح اليزابيث بيكارد فإن أياً من هذين المفهومين لا يمكن أن يقيم قطرية سورية أو قومية سورية، حيث إن سوريا – حسب أولهما – تمتد امتداداً طبيعياً إلى لبنان وفلسطين والأردن والعراق؛ وحسب المفهوم الثاني تصبح سوريا جزءاً من الأمة العربية. لهذا فإن حدود سوريا القومية ليست واضحة، وهويتها الواقعية ليست محددة. انظر: اليزابيث بيكارد، «نقد استخدام مفهوم الإثنية في تحليل العمليات السياسية في العالم العربي،» ورقة قدمت إلى: **العالمية والخصوصية في دراسة المنطقة العربية: أبحاث الندوة المصرية** =

ذلك، وفي الواقع، فإن الدول حاولت ـ حسب تعبيره ـ «أن تتحايل على مسألة الهوية أو أجلت حسمها بالتلفيق اللفظي»[١٠٢].

تفاقمت مشكلة الهوية بفعل مشكلة التكامل السياسي ـ الاجتماعي للتشكيلات العرقية في بعض الدول العربية. ويواجه كثير من الدول مسألة التنوع العرقي، وتكشف التجربة أن التكامل لا يزال ينتظر أن يتحقق. فالافتقار إلى التكامل واضح بجلاء في حالات وقوع أزمات مثل الحروب الأهلية التي خاضها عدد من الدول. ويعكس هذا الرابطة القوية بين الهوية والتكامل، حيث «ينطوي الاختيار بين هويات متنافسة على استبعاد أو اغتراب أحد القطاعات أو التكوينات الاجتماعية من المجرى الرئيسي للحياة السياسية العامة في الدولة القطرية»[١٠٣].

كذلك، فإن الشرعية هي مشكلة رئيسية تواجه الدول العربية. وهذه هي الحال بوجه خاص، حيث «الأغلبية العظمى من الأقطار العربية الحالية شهدت مولد مؤسسة الدولة لأول مرة في هذا القرن». ويضيف إبراهيم أن هذا يعني ضمناً أن «رسوخ مؤسسة الدولة فيها، وبالتالي رسوخ شرعيتها التاريخية بالنسبة إلى مواطنيها، هو أمر مهتز أو مشكوك فيه»[١٠٤]. ويكون هذا أشد حينما ترتبط شرعية الدولة بالتدهور المستمر في شرعية النظم السياسية الحاكمة. والحقيقة هي أنه ـ على الرغم من استعمال نظم الحكم العربية كل الإجراءات لتوليد الشرعية ـ فإن إخفاقها يجعل مسألة الشرعية تستعصي على الحل[١٠٥].

إن مساهمة سعد الدين إبراهيم التي ناقشناها أعلاه، هي مؤشر على تيار جديد في الفكر العربي. وهذا التيار لا يقدر نظام الدولة العربية فحسب، بل هو يحاول أيضاً أن يحقق في المشكلات المختلفة التي تعرقل تطور هذا النظام إلى نظام أوسع. لقد أصبحت الدولة الإقليمية القطرية موضوعاً مركزياً للدراسة والتحليل، ونظام الدولة هو الآن واقع يتعين أخذه في الحسبان. كذلك، فإن هذا التيار الجديد يعهد

= **الفرنسية الثانية، ٣ - ٥ يوليو ١٩٨٩**، تحرير نيفين عبد المنعم مسعد ([القاهرة]: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩١)، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٠٢) **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ٣٣٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٠٥) سعد الدين إبراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٤٠٣.

بوظيفة واقعية إلى هذا النظام في مشروعات المستقبل العربية.

إن المشروع البحثي الرائد الذي تنفذه مجموعة كبيرة من الأكاديميين والمفكرين العرب، برعاية مركز دراسات الوحدة العربية ـ ومقره بيروت ـ هو مؤشر آخر على التيار الجديد؛ فهذا المشروع، الذي هو تحليل من منظار مستقبلي للوطن العربي، كان نتاج جهد من جانب المفكرين العرب الذين يشتركون في توجّه عروبي جامع. وبالتالي فإن من المهم معالجة استنتاجاته والأدلة الكامنة وراءها لتقويم أصالة هذا التيار الجديد(١٠٦).

وعلى الرغم من أن مشروع الدراسة الاستشراقية المستقبلية قد توقع ثلاثة سيناريوهات أساسية محتملة لمستقبل الوطن العربي، فإن مركزية نظام الدولة في كل منها لا تخطئها العين. ونقطة الارتكاز في السيناريوهات الثلاثة هي إثبات ضرورة الوحدة العربية أو التكامل العربي في صورة أو في أخرى. مع ذلك، فإن السيناريوهات الثلاثة ـ وطن عربي أكثر تجزيئاً؛ ودول عربية يدفعها تعاون وتنسيق، ووطن عربي موحد سياسياً ـ تعكس جميعاً إقراراً بالدور المركزي لنظام الدولة.

ولا يرى أي من السيناريوهات الثلاثة إمكانية زوال الدولة. فالحقيقة أن سيناريو وطن عربي أكثر تجزيئاً يتنبأ بمزيد من التجزئة لبعض الدول العربية القائمة، وبالتالي ظهور مزيد من الدول. وعلى الرغم من دفاع المشاركين في هذه الدراسة عن السيناريو الثالث وتفضيلهم إياه (أي تأسيس دولة عربية جامعة)، فإنهم لا ينفون احتمال أن يؤدي نظام الدولة دوراً حافزاً لقيام وحدة عربية. وثمة تأكيد بأن الدولة الإقليمية القطرية يمكن أن تكون وسيلة إلى التوحد؛ وهذا واضح من أنهم يتنبأون بدولة عربية جامعة مؤلفة من دول أو فدرالية إقليمية أو حتى كونفدراليات(١٠٧).

ويعكس هذا جوهر التيار الجديد في الفكر القومي العربي. إن الدول العربية موجودة لتبقى، وعلى الرغم من تعمق أزمتها فإنه من الصعب إزالتها أو تصفيتها. وحقيقة أن الدول العربية استطاعت الصمود للضغوط، قد أثرت في طبيعة الفكر القومي العربي وتوجهه. فلم يعد النموذج الجديد معادياً لنظام الدولة. وقد أجبر

(١٠٦) يحمل هذا المشروع عنوان «استشراف مستقبل الوطن العربي»، ويشمل أربعة محاور: العرب والعالم، التنمية الاقتصادية العربية، المجتمع والدولة، النمذجة المنهجية الشاملة للتفاعلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقومية والعربية الجامعة والإقليمية والدولية.

(١٠٧) خير الدين حسيب [وآخرون]، **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، التقرير النهائي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

الواقع السياسي الفكر القومي العربي على التخلي عن هدفه الرومانسي الخاص، وهو إقامة وحدة سياسية عربية اندماجية، وحدة تتطلب إزالة الدولة. فالفدرالية ـ أو حتى الكونفدرالية ـ أصبحت الآن مقبولة، حيث إنها تخدم غرض الحفاظ على المصالح القطرية لكل دولة عربية[(١٠٨)].

ثالثاً: الدولة الإقليمية القطرية: عامل حافز على الوحدة العربية

تذهب الإسهامات الجديدة إلى أن نظام الدولة ليس ـ بحكم التعريف ـ مناقضاً للأمة العربية، أو الوحدة العربية، أو القومية العربية؛ لهذا فإن نظام الدولة العربية ليس ـ تلقائياً ـ عقبة تعرقل احتمال قيام وحدة عربية، بل يمكن أن يكون حافزها والوسيلة لوحدة عربية ممكنة براغماتياً. وهذا ما يؤكد وجهة نظر أيديولوجية جديدة تنبع من مقولة نظرية. هذا من قبيل الذهاب إلى أنه ينبغي أن لا يكون هناك «تلازم آلي على المستوى النظري بين القومية والوحدة»[(١٠٩)].

ويطرح الموقف الجديد على أفضل وجه المؤرخ اللبناني إيليا حريق. فبينما يؤكد أن «المبدأ الكلي للقومية العربية، لـم يمت تماماً»، فإنه يرى إمكان «عمله في تآزر مع التيارات القطرية نحو نظام جديد تتيح فيه الدول ذات السيادة نمو المؤسسات فوق الوطنية بما يفضي إلى فدرالية من نوع ما مستقبلاً». وتقوم مقولة حريق على وجهة نظره القائلة بأن «نظام الدولة ليس بالضرورة سلباً للقومية العربية». وهو يمفصل وجهة النظر القائلة بأن نظام الدولة «يمكن بالفعل أن يصبح العمود الأساس الذي يمكن أن تظهر عليه دولة عربية فدرالية»[(١١٠)].

وتطرح الإسهامات الجديدة مقاربة جديدة تماماً لنظام الدولة. فهي تقر بحقيقة

---

(١٠٨) أثناء ندوة «الوحدة العربية» لقي الاقتراح الذي عرضت خطوطه العريضة في ورقة قدمها اللبناني عصام نعمان حول «مشروع دستور الاتحاد العربي»، - وقد دعا إلى الفدرالية - ترحيباً قوياً من جانب المشاركين. ويعكس هذا التغير في الفكر القومي العربي بشأن ما يمكن أن يكون عليه التكامل العربي. انظر: عصام نعمان، «نحو مشروع دستور الاتحاد العربي،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٨٤٧ - ٨٨٨، والتعقيبات والمناقشات التي دارت حول هذه الورقة، ص ٩٠٤ - ٩٣٢.

(١٠٩) أحمد يوسف أحمد، «القومية والوحدة العربية،» **الفكر العربي**، السنة ١، العددان ٤ - ٥ (أيلول/ سبتمبر - تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٨)، ص ٣٢٣. يشارك في وجهة النظر هذه حسن نافعة، ومحمد السيد سعيد، وسعيد بنسعيد، والجابري، وبلقزيز، وكمال عبد اللطيف كما يتبين من المقابلات التي أجراها المؤلف معهم.

(١١٠) Harik, «The Origins of the Arab State System,» pp. 44-45.

أن الأساس الذي يقوم عليه بعض الدول العربية كان خطوة نحو تكامل مجتمعي ووحدة مجتمعية. وتضع هذه الدول نهاية لأوضاع التجزئة على المستوى المجتمعي، بينما تحاول تحقيق التكامل. ويثير هذا ـ كما يذهب إليه أنطوان مسرة ـ مسألة الحاجة إلى مقاربة جديدة نحو نظام الدولة، وهو يدعو إلى إقامة علم جديد للتوحيد لا ينبع من مبادئ عامة عن حاجة إلى التوحد[111]. وقد قوبلت هذه الدعوة بترحيب كبير في عقد الثمانينيات من القرن الماضي، ووصل كثيرون من الكتّاب العرب إلى وجهة النظر القائلة بأنْ لا تناقض أولياً كامناً بين نظام الدولة وهدف الوحدة العربية: «ليس ثمة تناقض لا مفر منه ونهائي بين الاثنين»[112].

إن ثمة اتجاهاً لا تخطئه العين في إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي إلى إيضاح إمكانية أن يعمل نظام الدولة في تآزر مع القومية العربية. وقد أمدت تجربة التكامل الأوروبي الفكر العربي بمقاربة أكثر براغماتية وأقل رومانسية. فحقيقة أن أوروبا تمكنت من الحفاظ على مستويات عالية من التكامل، أفضت بالمفكرين العرب إلى التساؤل عن سلامة وجهات النظر القومية العربية التقليدية التي ترى الوحدة في صورة سياسية فقط. ولقد ظهرت كمية كبيرة من الأدبيات في ثمانينيات القرن الماضي تحاول أن تفهم المنطق والعوامل الكامنة وراء النجاح الأوروبي. وسعت هذه الأدبيات إلى إيجاد سبل لتطبيق دروس التجربة الأوروبية على الوضع العربي[113].

ويعتبر هذا التيار الجديد إعادة هيكلة الفكر القومي العربي ضرورة إذا كان لأي شكل من أشكال الوحدة العربية أن ينطلق في المستقبل. وينظر المؤرخ اللبناني مسعود ضاهر إلى هذا الأمر باعتباره أمراً حيوياً إذا كان للقومية العربية أن تحقق أهدافها أبداً بأسلوب براغماتي. فمن الضروري «أن يتخلى الفكر القومي العربي عن مقولته

---

(١١١) أنطوان مسرة، «في مستقبل الوحدة العربية: الاعتراف بالولاءات التحتية: عامل توحيد أم عامل انقسام،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، السنة ١، العدد ١ (١٩٨٦)، ص ٣٧ - ٥٤.

(١١٢) الجابري، «مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة،» ص ١٧.

(١١٣) يعنى كثير من الدراسات العربية بهذه المسألة. وهناك عدد كبير من الأدبيات ذات الاتجاه الوظيفي تشهد على هذا التيار. والأمثلة كثيرة، وتشمل إذا حددنا القليل منها: جميل مطر، «التجارب الوحدوية الوظيفية: الجامعة العربية،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٠)؛ مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٨** (القاهرة: المركز، ١٩٨٨)، ومحسن عوض، «محاولات التكامل الإقليمي في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**.

القديمة ونظرته إلى الدولة الإقليمية القطرية. فيتوجب عليه أن يفهم هذه القطرية وأن يحاول الدمج النظري بين القطري والقومي، بحيث لا تتحول العلاقة بينهما إلى صدام»[١١٤].

تكشف إسهامات ثمانينيات القرن الماضي عن نشوء تيار جديد في تقييم انفصالات الوحدة والتجزئة، والدول والدولة، والواقع والأمل. وعلى الرغم من أن هذا التيار يمكن أن يُلحظ في إسهامات من كافة أرجاء الوطن العربي، فإنه أوضح حتى من هذا في إسهامات مفكري المغرب العربي. فكما ناقشنا في هذه الدراسة، في موضع سابق، كان مفكرو المغرب العربي أكثر تقديراً لنظام الدولة من أقرانهم المشرقيين؛ لأن الدولة في منطقة المغرب العربي لـم تكن نتاج إرادة أجنبية. فقد كانت دول المغرب العربي قائمة قبل ظهور الاستعمار الأوروبي.

لقد فسّر المفكرون الذين أجرينا مقابلات معهم غياب الموقف العدائي من الدولة في المغرب العربي، فأشاروا إلى فترة النضال ضد الاستعمار الفرنسي في بلدان المغرب العربي باعتبار أنها كانت خلفية هذا الموقف. وفي تلك الفترة، كان الهدف الأولي لحركات الاستقلال هو استعادة الدولة الإقليمية القطرية، وإعادة تأسيسها وتكريسها. وعليه، يعتبر مفكرو المغرب العربي الدولة قومية لا دولة إقليمية قطرية؛ لأن دول المغرب العربي كانت كيانات مستقلة بعيدة عن متناول الإمبراطورية العثمانية. ومن هنا، فإن الاستعمار هو وحده الذي أنهى استقلالها[١١٥].

وبينما انطوت الدعوة إلى الوحدة العربية في المشرق العربي على تصفية نظام الدولة، فقد كان الأمر مختلفاً تماماً في النطاق المغربي. فكما يرى الجابري كانت الوحدة تعني الدفاع عن القطرية وعن الإقليمية؛ لهذا فإن طبيعة الدعوة إلى الوحدة في المغرب العربي كانت قائمة على مفهوم دولة قومية كانت قد فُقدت بسبب الاستعمار[١١٦]. مع ذلك، فإن إسهامات مفكري المغرب العربي ـ التي مثلها الجابري ـ لا تعني بالضرورة قبولاً بالدولة الإقليمية القطرية. فهذه الإسهامات تعتبر الدولة أيضاً في حالة أزمة. وتنعكس هذه الأزمة في عجز الدولة عن تحقيق هدف التنمية الاقتصادية والمشاركة السياسية.

---

(١١٤) انظر رأي مسعود ضاهر في الحوار المفتوح: «الوحدة وتحديات المستقبل: ما العمل؟ (حوار مفتوح)،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١٠٦١.

(١١٥) انظر المقابلات التي أجراها المؤلف مع محمد عابد الجابري، وسعيد بنسعيد، وكمال عبد اللطيف، وعبد الإله بلقزيز.

(١١٦) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٩١ ـ ٩٣.

تعتبر إسهامات المغرب العربي أن الدولة في وضع لـم يعد يتيح لها أن تؤدي مهام دولة حديثة يتعيّن عليها أن تنجز الأهداف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمجتمعها. مع ذلك، فإن مفكري المغرب العربي الذين أجرى المؤلف مقابلات معهم، يؤكدون أن القول بأن الدولة في أزمة لا يرقى إلى مستوى تجاهل، كونها واقعاً لا يمكن القفز فوقه. فلـم تكن الدولة تحقيقاً لطموحات التحرر فحسب، بل كانت أيضاً تفعيلاً للشرط الموضوعي لإمكانية تحقيق أي وحدة عربية. إن الدولة الإقليمية القطرية شرط مسبق للوحدة العربية. ويرد الجابري هذا إلى أنه كان «يستحيل عملياً قيام وحدة عربية في أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية. وكان يستحيل عملياً الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في الوطن العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال؛ دول كان من المحتم عليها أن تنصرف إلى بناء كيانها وتحقيق ذاتيتها»[١١٧].

لكن إذا كانت الدولة الإقليمية القطرية هي الشرط الموضوعي للوحدة العربية، كما يذهب الجابري، فكيف يمكن ـ إذاً ـ للوحدة العربية أن تتحقق؟ يذهب الجابري إلى أن الدولة الإقليمية القطرية يمكن أن تتيح الوحدة العربية وأن تعمل من أجلها، ويمكن أن يتم هذا فقط حين تصل الدولة إلى مرحلة «الشبع». ويوحي هذا بأن الوحدة العربية هي خطوة من خطوتين: في الأولى تقوم الدولة فتكرس، وفي الثانية يتعيّن على الدولة أن تشبع ذاتها بذاتها (أي أن لا تعود تشعر بالجوع) أو تصل إلى مرحلة لا تعود فيها جائعة إلى تأكيد كيانها باعتبارها دولة. ويوحي هذا بأن دولة ما قد لا تكون مستعدة للبدء بأي مشروع من شأنه أن يشل سيادتها أو وجودها، بينما لا يزال يتعيّن عليها أن تؤكد هذه النواحي من كيان الدولة[١١٨].

ومعنى هذا ـ بتعبير الجابري ـ أن الدولة تكون مستعدة لنسيان كيانها من حيث هي دولة أو أجزاء منه، وأن تصبح جزءاً من كيان أكبر إذا ما ترسخ كيانها هذا بصورة حاسمة. وستحبذ الدولة التوحيد أو التكامل إذا «ارتوت حاجتها إلى تأكيد الذات ودخلت التاريخ من ناحية، وشعرت بالقصور الذاتي التاريخي وعجزها من الناحية الأخرى»[١١٩]. ويذهب الجابري إلى أن سجل الدول العربية يبيّن أنها حققت

---

(١١٧) محمد عابد الجابري، «من أجل إعادة بناء الفكر القومي العربي،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٧٩٠ ـ ٧٩١.

(١١٨) المصدر نفسه.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٧٩١.

هذه الأهداف، لهذا أصبحت عاطلة من الناحية الوظيفية. ويعبّر هذا عن تعمق أزمات الدول العربية في العقدين الماضيين. فقد عانت عجزاً ذاتياً، ولم تعد قادرة على أن تواصل تأكيد وجودها؛ إنها عاجزة عن حماية استقلالها الخاص بالاعتماد على مصادرها وحدها[١٢٠].

ويوحي هذا بأن نظام الدولة هو الآن قوة مستهلكة، إذ لا يستطيع تحقيق أهدافه الخاصة، ويتعينّ عليه أن يعمل لإيجاد صيغة مختلفة. إن الوحدة العربية ـ بصورة أو بأخرى ـ هي البديل. ولكن أليس من شأن هذا أن يعني ضمناً أن نظام الدولة ينبغي أن يطاح به دفعة واحدة، وإلى الأبد؟ يذهب الجابري إلى أن أزمة الدول العربية يمكن التغلب عليها فقط إذا تحقق شكل ما من أشكال الاتحاد بينها. فليس هذا الاتحاد ضرورياً للتنمية والتقدم فحسب، بل إنه أيضاً المتنفّس الحقيقي الوحيد للدولة العربية المختنقة[١٢١].

وليس هذا تعبيراً عن إيمان أيديولوجي بالتوحد السياسي في دولة واحدة، كما كان يدعو النموذج التقليدي، فالجابري إنما يرى الوحدة العربية ممكنة فحسب حينما تعترف «بالتعايش السلمي بين الدول العربية»[١٢٢]. ولكن كيف يمكن إدراك هذا؟ كيف يمكن للتعايش السلمي بين الدول العربية أن يتحقق، وما هي الاستراتيجية المناسبة لذلك؟ يطرح الجابري وجهة النظر التي تعهد إلى الثقافة العربية بدور وظيفي في تحقيق هذا الوضع المأمول. وهو يذهب إلى أن الثقافة العربية تلعب دور توحيد العرب، روحياً وعقلانياً وأخلاقياً. وثمة حاجة إلى تكريس هذا الدور التاريخي من أجل أن تؤدي الثقافة العربية وظيفتها الموحِّدة على الرغم من التجزئة السياسية. وهذا تطور مهم في ما يتعلق بوظيفة الثقافة العربية، كما يتصورها الفكر القومي العربي. فالثقافة العربية لا تعد فقط قاعدة الأمة العربية، بل هي تعتبر أداة مناسبة سليمة لتجاوز التجزئة. فإذا ما أتيح وقت كاف للدور الموحّد للثقافة العربية لكي يؤدي وظيفته، فسوف يُفضي إلى الوحدة العربية[١٢٣].

لهذا ـ وفي ما يتصل بالعلاقة بين نظام الدولة وهدف الوحدة العربية ـ تعكس

---

(١٢٠) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(١٢١) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٨٠.

(١٢٢) الجابري، «مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة،» ص ٢٠.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٢٠. يشارك في وجهة النظر هذه محمد السيد سعيد الذي يرى الثقافة العربية من منظور وظيفي. انظر المقابلة التي أجراها المؤلف معه في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

الإسهامات الجديدة التيار الجديد في الفكر القومي العربي. ومن شأن الأزمة المستعصية التي تزداد عمقاً (أزمة الدولة العربية) أن تجبرها على قبول الحاجة إلى وحدة عربية من نوع ما. لقد برهنت الدول العربية على المنطق الكامن وراء وجودها، «وإلاً لكانت انهارت منذ زمن»[(١٢٤)]. وحتى الآن، فإن هذا المنطق «أقوى من منطق الوحدويين. ولذلك فهو حتى الساعة منتصر»[(١٢٥)]. فإذا كان لدعوة الوحدة العربية أن تنتصر يوماً في المعركة، فإنه يتعينّ على أنصار العروبة الجامعة «أن يراجعوا بعناية هذا المنطق وأن يحاولوا تفنيده بصبر»، وسوف يتعين على العروبيين «استيعابها في صلب مشروعهم؛ وهذا يقضي بالتوقف عن اعتبارها مجرد عائق، ومقاربتها باعتبارها كيانات سياسية لها منطقها»[(١٢٦)].

تعكس الإسهامات التي ناقشناها أعلاه بروز تيار جديد في الفكر القومي العربي. ولا يحتقر النموذج الجديد الدول الإقليمية القطرية ولا ينفر منها. إنه يقوم على إدراك فطن للواقع، ويحاول أن يفسره، وأن يستخدمه لتحقيق هدفه. وثمة تعبير واضح عن هذا النموذج الجديد هو عمل المفكرين العرب الذي ناقشناه أعلاه. وتعكس هذه الإسهامات محاولة مخلصة لتفسير نظام الدولة وعلاقته المعقدة مع المجتمع. لقد ملأ هوة معرفية (إيبستيمولوجية) في الفكر القومي العربي تجاه الدولة بوجه عام، وتجاه الدولة الإقليمية القطرية بوجه خاص. وتعبّر هذه الدراسات عن جهد واضح للتخلي عن الطرح التقليدي، ويدعو النموذج الجديد إلى التجاوز والاستيعاب والتكيف[(١٢٧)].

---

(١٢٤) سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ص ٤٧٣.

(١٢٥) المصدر نفسه.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(١٢٧) انظر على سبيل المثال: محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ نزيه ناصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)؛ **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، وسلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**.

الفصل الخامس

الفكر القومي العربي:
مقدمات النموذج الجديد

أولاً: تطورات ثمانينيات القرن العشرين ومراجعة الفكر القومي العربي

أنهت السبعينيات ما اعتبره فؤاد عجمي سيادة منطق الدولة ونهاية العروبة الجامعة. فالتطورات التي شهدها الوطن العربي في تلك الفترة بدت مؤيدة بالتأكيد لاستنتاج عجمي أن الدول العربية كانت تقطع أشواطاً نحو تكريس ذاتها. ولكن القول بأن القومية العربية قد ماتت هو مبالغة تتجاهل وقائع معينة في السياسات العربية وفي الإسهامات في الفكر العربي في عقد الثمانينيات من القرن الماضي. وكما دللنا في الفصل الثالث، فإن القومية العربية قد تراجعت قوتها وسيطرتها على السياسات العربية، وعانت الحركة القومية العربية هزيمة كبرى بعد العام ١٩٦٧، خاصة بعد وفاة جمال عبد الناصر، ولكن القومية العربية، من زاوية أيديولوجية أو فكرية قد تحدّت تشخيص الموت.

لقد ساد منطق الدولة في سبعينيات القرن العشرين، ولعب النفط ونوع العلاقات السياسية والاقتصادية الذي صاحبه دوراً مهماً في تعزيز الاتجاهات القطرية، وقد مهّد هذا الطريق لظهور نوع جديد من القطرية. وهذه القطرية كانت جوهرياً قائمة على قاعدة النفط. لهذا كان ينظر إلى مسألة الوحدة العربية بمنظار مختلف عن منظار الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، إذ اعتبرت البلدان النفطية قطريتها، وإن كانت تتعارض مع الوحدة العربية، طريقة لحماية ثروتها النفطية، وإلاّ فإنها ستصبح مهددة من قبل الوحدة العربية الجامعة.

كان هذا واضحاً في الخليج، حيث كان تأسيس الدول مرتبطاً بالنفط. واستخدمت الإشارة إلى إنجاز الدولة والمعدلات العالية لنصيب الفرد في الدخل

لتبرير الدولة وقطريتها[1]. وكانت هذه الغلبة لمنطق الدولة واضحة بصورة لها مغزاها عندما قررت مصر توقيع اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل في أيلول/سبتمبر عام ١٩٧٨، وسط رفض عربي واسع النطاق أدى إلى عزلة مصر. فقد جمد العرب عضوية مصر في الجامعة العربية ونقلوا المقر الرئيسي للجامعة إلى تونس علامة على الاستياء ورفض تخلي مصر عن القضية العربية الجامعة[2].

كذلك شهدت سبعينيات القرن الماضي اتجاهات سعت لإنكار أية قيم يمكن أن تعزى إلى إنجازات المشروع العربي الجامع. كان هذا واضحاً خلال محاولة نزع الصدقية عن كافة الإنجازات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لهذا المشروع، خاصة في البلدان التي حكمتها النظم القومية العربية من قبل[3]. وكان معنى هذا وضع نهاية للراديكالية العربية وظهور نظام عربي تهيمن عليه اتجاهات محافظة رجعية. وبتعبير الصحافي المصري محمد حسنين هيكل، كان هذا هو المعنى الضمني للانتقال من عصر الثورة إلى عصر الثروة، و«مذهب الدفع الفوري» الذي «يعرف ثمن كل شيء، ولا يعرف قيمة أي شيء»[4].

وعلى الرغم من أنه كان ثمة صعود في الأعمال الفدائية الفلسطينية التي مثلت لفترة إحياء الراديكالية، فإن هذه كانت قصيرة الأجل، وكان من الواضح أن المشروع العربي الجامع عانى نواقص نظرية، وكذلك مشكلات مجتمعية. وبدأ الوطن العربي يعاني التجزئة والتفرق، تتحداه قوى لا تعرقل الوحدة العربية فحسب، بل أيضاً تعرض الوحدة الوطنية في كل بلد للمخاطر. مع ذلك، بدأت التطورات تسير في اتجاهين: من ناحية كانت الدول العربية متحدة، لفظياً على الأقل، في إدانة سياسات مصر بعدم الالتزام بالسياسة العربية الجامعة التي لا تعترف بإسرائيل، ومن ناحية أخرى أبدت استعداداً لمراعاة مصالحها الخاصة.

---

(١) تأثيرات الثروة النفطية في أفكار القومية العربية ودعمها لقطرية الدولة مشروحة جيداً في: محمود عبد الفضيل، **النفط والوحدة العربية: تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

(٢) Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber, 1991), p. 421.

(٣) في مصر، على سبيل المثال، فإن السد العالي - وهو مشروع نوّه به مفكرون عرب باعتباره علامة على التنمية والحرية - يتعرض الآن لنقد يعتبر أنه يدمر قدرات مصر الزراعية.

(٤) Mohammed H. Heikal, «The Future Arab World: An Overview,» paper presented at: *Arab Nationalism and the Future of the Arab World* (conference), edited by Hani A. Faris, ARUG Monograph Series; no. 22 (Belmont, MA: Association of Arab-American University Graduates, 1987), pp. 3-4.

تطور نوع من البراغماتية في السياسات العربية. مع ذلك، لم تكن هذه البراغماتية تعني أن العرب لم يعودوا متأثرين بالأيديولوجيا. لكن هل يعني هذا أن الأيديولوجيا - في الوطن العربي - لم تعد مناسبة؟ على النقيض من ذلك، لا تزال الأيديولوجيا مناسبة كما كانت دائماً. ويرى الجابري أنه إذا لم يعد الغرب بحاجة إلى الأيديولوجيا، فذلك لأنه يمكن أن يعتمد على العلم والثقافة وعلى مضمونها الأيديولوجي البديل، والعرب لا يملكون علمهم الخاص أو ثقافتهم الخاصة، لهذا لا يزال للأيديولوجيا دور مهم تلعبه في الوطن العربي، وهذا الدور هو التنظير للمستقبل[٥].

إن الفكر القومي العربي في الأساس جزء لا يتجزأ من الأيديولوجيا العربية. وحيث إن الأحلام القومية العربية قد تشتتت بعد هزيمة العام ١٩٦٧، يصبح الدور الواضح للأيديولوجيا أن تعيد بناء الحلم. وبتعبير الجابري، فإن وظيفة الأيديولوجيا هي أنها تبدأ من«إعادة بناء عالم الحاضر، وتصفية حالة الإحباط بالنظر إلى الأمور بعين الواقعية الثورية؛ الواقعية التي تواجه الواقع كما هو من أجل تغييره. إن بناء مشروع نهضوي مستقبلي يتطلب اليوم قليلاً من الحلم ومزيداً من العقلانية النقدية»[٦].

كان لحدث الثورة الإيرانية في شباط/فبراير ١٩٧٩ أثر وضع الأيديولوجيا في مقدمة السياسات العربية. فهذه الثورة، بتوجهها الإسلامي القوي واستعمالها الإسلام - خاصة بعد اندلاع الحرب بين إيران والعراق في أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ - أعادت فتح مسائل الأيديولوجيا والهوية، ولعبت دور إحياء الإسلام في السياسة[٧]. وقد أسهمت المحاولات الإيرانية لتصدير نوع إسلامها إلى العرب بدرجة كبيرة في تكريس الحركات الدينية القائمة. كذلك، فقد لعبت دوراً حيوياً في بروز تيار أصولي جديد يسعى إلى إعادة بناء المجتمع العربي على أساس إسلامي.

كان معنى هذا خلق بيئة - خاصة في الخليج - شعرت فيها النظم السياسية الحاكمة بأنها مهددة بالتأثيرات التي يمكن أن يحدثها هذا في النظام الاجتماعي في

---

(٥) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٦) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٨٠.

(٧) يقدم جيمس ب. بيسكاتوري تحليلاً موجزاً للمقاربات المختلفة في دراسة الإسلام. وهو يثير - عن حق - مسألة مدى صعوبة دراسة السياسات الإسلامية، وبالتالي صعوبة تقديم الأصولية الإسلامية. انظر: James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* ([London]: Royal Institute of International Affairs; Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 1-10.

بلدان تسودها مشاعر إسلامية قوية، ولا سيما الإسلام الشيعي. ويمكن اعتبار الحرب العراقية ـ الإيرانية في هذا الجانب محاولة من الدول العربية لاحتواء تأثيرات الإسلام الإيراني. وعلى الرغم من أن الحرب ذاتها انتهت إلى وقف لإطلاق النار، فقد تفاوضت عليه الأمم المتحدة في العام ١٩٨٨، فإن تأثيراتها كانت محسوسة في كافة الدول العربية[٨]. كان إحياء الإسلام السياسي واضحاً في بلدان مثل مصر والسعودية وسوريا والبحرين والجزائر وتونس والأردن ولبنان والسودان[٩]. ففي مصر اغتالت الرئيس السادات مجموعة إسلامية أصولية متطرفة عارضت سياساته وسعت إلى استعادة أساس إسلامي في مصر.

كذلك، كان للثورة الإيرانية تأثير إثارة مسألة العلاقة بين العروبة والقومية العربية والعلمانية والإسلام. كما كانت هذه الثورة ذات تأثير حاسم في جذب فكر سياسات التمييز بين تأويلات الإسلام ودورها في العملية السياسية إلى مركز الفكر السياسي. وبالتالي كان تأويل الإسلام الذي استخدم من جانب بلدان مثل السعودية، منفصلاً عن ذلك الذي كانت تدعو إليه الحركات الأصولية الجديدة. وكان ثمة اختلاف رئيسيّ هو أن الأصوليين أصبحوا يستعملون ويؤكدون الآن على الشعارات التي كانت مستعملة من جانب الفكر القومي. وكان بين هذه الشعارات النضال ضد الإمبريالية والصهيونية والدعوة إلى عدالة اجتماعية، وإن كان ذلك بمنطلقات إسلامية.

كان تأثير هذا في المناقشة ملحوظاً في تغير الموقف الذي اتخذه بعض المفكرين العرب، مثل محمد عمارة. فمن قوميين عرب علمانيين، أو من موقف تأويل التاريخ الإسلامي بما يناسب القومية العربية، انتقل بعض المفكرين العرب إلى وجهة النظر التي تحاول أسلمة القومية العربية. وكما يلاحظ فالح عبد الجبار لم يكن هذا التغير الفكري في المواقف صعباً على الإطلاق. فحيث إن الفكر القومي العربي يستخدم مفهوم خصوصية العرب مفتاحاً لتغيير الاتجاه نحو الموقف الأصولي، سيكون من اليسير أن يستخدم التأكيد نفسه أيضاً على الخصوصية من جانب الأصوليين[١٠].

يحاول بعض الباحثين أن يفسروا هذا بأن الإسلام السياسي يستند إلى أطر

---

(٨) Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 432-433.

(٩) أحداث المسجد الحرام في السعودية عام ١٩٧٩ وأحداث حماه في سوريا.

(١٠) فالح عبد الجبار، «النزعة القومية العربية والإسلام: ١٨٩٠ - ١٩٩٠،» في: **القومية: مرض العصر أم خلاصه؟**، أعده للنشر فالح عبد الجبار (لندن: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ١١٤ - ١١٩.

أيديولوجية عالمية حديثة ذات أصل أوروبي. ويرى عزيز العظمة هذا التفسير في أن فهم الإسلام السياسي للمجتمع يماثل بعض مفاهيم الفكر القومي العربي[١١]. ويشرح العظمة الأمر بأن كلاً من الإسلام السياسي والفكر القومي العربي يرى أن المجتمع شبكة مقفلة ورابطة جماعية منسجمة من دون وجود أي من الفرق الفعلية الداخلية التي يمكن أن تؤثر في وحدة إرادته أو اتجاهه. ويمضي العظمة إلى أبعد من هذا، فيشير إلى أن الإسلام السياسي يماثل بصورة وثيقة حركات وأيديولوجيات أخرى. فهو يذهب إلى أننا لو نزعنا عن الخطاب السياسي الإسلامي جهازه الرمزي التراثي السلفي ويوتوبيا السلف التي يستلهمها، لألفيناه القرين الأيديولوجي لكل الحركات الشعبوية ...(Populiste) وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية من هذه القوميات السلافية، والقوميتان الألمانية والإيطالية في القرن العشرين، والقومية الهندوكية الباعثة على تقتيل المسلمين الهنود، وبعض ما ظهر على فكر القومية العربية من التصورات الفاشية[١٢].

يثير سامي زبيدة هذه النقطة بطريقة واضحة، فيذهب إلى أنه على الرغم من عداء القومية العربية للإسلام السياسي، فإنها تشاركه في بعض خصائصه؛ إذ توجد «أوجه شبه أساسية بين بنية الفكر القومي وبين فكر الإسلام السياسي»[١٣]. وهذا، على الرغم من تأكيد الإسلاميين على أهمية الإسلام وشموليته، لأن الحجة التي يعتمد عليها الإسلام السياسي تبقى، في الممارسة وفي جوهرها، «في إطار دولة قومية أو مجموعة من الدول القومية»[١٤]. وما يقصد إليه زبيدة ضمناً هو أنه بينما يرفض الإسلام السياسي مفاهيم مثل القومية والدولة القومية باعتبارها غريبة عن الإسلام، فإنه يدعو إلى بناء أمة إسلامية تقوم على الدين. ومعنى هذا أن الإسلام السياسي لا يرفض القومية بحد ذاتها أو الأبوية المتخيلة للقومية والأمة نفسها، بل يرفض نوعاً خاصاً منها يستند إلى عرق أو ثقافة لا إلى دين[١٥].

---

(١١) عزيز العظمة، «العلمانية وتحولات المجتمعات العربية،» **دراسات عربية**، العددان ١١ - ١٢ (١٩٩٤)، ص ١٧ - ١٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨.

(١٣) سامي زبيدة، «النزعة القومية والإسلام السياسي،» في: **القومية: مرض العصر أم خلاصه،** ص ٨٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٤. يشارك في وجهة النظر هذه فالح عبد الجبار الذي يذهب إلى أن الأصولية الإسلامية الجديدة هي «نتاج حركات قومية للطبقات المتوسطة كنا قد شهدناها في الخمسينيات» (من القرن الماضي)، حيث إنها تتمركز على مفهوم التميّز الذي تتسم به باعتبارها قومية ثقافية. انظر: عبد الجبار، «النزعة القومية العربية والإسلام: ١٨٩٠ - ١٩٩٠،» ص ١١٧.

كانت ثمانينيات القرن الماضي فترة تخبط في السياسات العربية، إذ كانت تتعاظم الانقسامات بين الدول العربية، على طول خطوط السلام مع إسرائيل أو الحرب العراقية ـ الإيرانية، والانقسام بين الدول الغنية والفقيرة. وقامت أيضاً فجوة داخل كل مجتمع بين أغنيائه وفقرائه[١٦]. وبمصاحبة مشكلة التزايد السكاني حدث استقطاب في كل مجتمع أكثر مما كانت عليه الحال في السابق[١٧]. وقد أثارت هذه المسائل بدورها مسائل العدالة والديمقراطية. وكانت هذه البيئة هي البيئة الصحية لظهور الإسلام السياسي وتقويته. ولقد استثمر الإسلاميون هذه المشكلات، إضافة إلى عجز الدول العربية ـ خاصة بعد الانحدار السريع في أسعار النفط - لتقديم حلول للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية[١٨].

قامت هذه المشكلات شاهداً على أزمة الدول الإقليمية القطرية. فقد كشفت عن عمق أزمتها الهيكلية التي أصابت كل نواحي بناء الدولة[١٩]. وعلاوة على هذا، فإن التطور في أوروبا نحو مزيد من التكامل جعل أصعب على كثير من الدول العربية، خاصة في الغرب، أن تجد مساعدة من الدول الفردية في الخارج[٢٠]. كانت الصورة الكلية تبرهن على أوجه عجز الدول العربية وضعفها؛ لم يعد هذا الضعف، أو ضعف القومية العربية في المضمار السياسي، واضحاً كما كان في أثناء الاجتياح الإسرائيلي الثاني للبنان.

في العام ١٩٨٢، اجتاحت إسرائيل لبنان للمرة الثانية (كانت الأولى في العام ١٩٧٨) لتدمير منظمة التحرير الفلسطينية عسكرياً وسياسياً، ووقفت الدول العربية

---

(١٦) كان هذا واضحاً في أحداث كثيرة وقعت في بلدان مثل الجزائر وتونس والسودان ومصر والأردن ولبنان، حيث وقعت اضطرابات مدنية عرفت بـ «ثورات الخبز» في الأعوام: ١٩٨٨ و١٩٨٧ و١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ و١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ و١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ و١٩٨٩ و١٩٨٧ على التوالي.

(١٧) يشير سعد الدين إبراهيم إلى ما يسمى «الصراع الطبقي في الوطن العربي»، وهو يقدم معطيات توحي بوجود انقسامات اجتماعية طبقية قصوى في الدخول. وعلى سبيل المثال، فإن نسبة ٤٧ بالمئة من العرب تحصل على ١٤ بالمئة فقط من إجمالي الناتج القومي. كذلك يتباين نصيب الفرد من الدخل تبايناً كبيراً؛ إذ يتراوح بين ١٥.٨٤٠ دولاراً أمريكياً في الكويت و١٤ ألف دولار أمريكي في الإمارات العربية، ويصل إلى ٣٢٠ دولاراً فقط في مصر و١١٠ دولارات في الصومال، انظر: سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(١٨) Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 447.

(١٩) مسعود ضاهر، **الدولة والمجتمع في المشرق العربي، ١٨٤٠ - ١٩٩٠** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩١)، ص ٤٥٤.

(٢٠) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

صامتة إزاء الحدث وإزاء المذابح ضد الفلسطينيين سواء على أيدي سلطة الاجتياح، أو عدم منع هذه السلطة وقوعها. بعد ذلك، نقلت منظمة التحرير الفلسطينية مقر قيادتها إلى تونس، وعبّر المجلس الوطني الفلسطيني عن استعداده للاعتراف بإسرائيل والتفاوض على السلام معها. فكان واضحاً أن المشكلة الفلسطينية أصبحت كذلك فحسب، مشكلة فلسطينية، ولم تعد قوة دافعة للدعوة إلى وحدة عربية. وقد تكرس هذا بدرجة أكبر حينما انفجر الفلسطينيون تحت الاحتلال في انتفاضة شعبية في نهاية العام ١٩٨٧ وبداية العام ١٩٨٨[٢١]. وكانت الانتفاضة تعبيراً آخر عن الخيار الوطني الفلستيني وعن التراجع عن الخيار العربي الجامع في ما يتصل بالمشكلة الفلسطينية.

لخص جميل مطر حالة القومية العربية وحركتها في بداية ثمانينيات القرن الماضي بقوله: «إن إطلالة سريعة على الأدب السياسي المنشور في الوطن العربي خلال الحقبة الأخيرة تكشف عن عمق الأزمة التي تعانيها حركة القومية العربية». وقد أدرك مدى الأزمة التي رتبت آثاراً، وبتعبير أدق، إنها رتبت بالفعل آثاراً وحفرت على الأرض العربية علامات واضحة، وانتقلت تتسلل إلى النفس العربية تحلل مقوماتها القومية[٢٢].

لم يؤد انتشار النوع الإيراني من الإسلام السياسي إلى تدمير نظام الدولة العربية. ولكنه استطاع أن يوقظ الدول العربية على هشاشة مواقفها. لقد أحست الدول العربية أن من الضروري أن تجد صيغاً ملائمة للتصدي لمشكلات ترتبط بالظاهرة الإيرانية وتأثيرات فشل التنمية التي تقودها الدولة في وقف الفوضى الاجتماعية. وبدا أن درجة من إعادة تأكيد الوحدة العربية توفر الإمكانية للتخلص من الاختلال. لقد أحس العرب بالحاجة إلى تنقية الأجواء في ما بينهم وإيجاد صيغة من شأنها ـ في الوقت نفسه ـ أن تحفظ هوية الدولة الإقليمية القطرية وتقوم بوظيفة إلحاق الهزيمة بالإسلام السياسي. لهذا رأى الوطن العربي البداية في بعض اتحادات محدودة ومصاغة بعناية بين دول عربية[٢٣].

كان للتطورات التي دفعت في عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن

---

(٢١) Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 431-433.

(٢٢) جميل مطر، «انتكاسة الحركة القومية العربية،» **شؤون عربية**، العدد ١٠ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١)، ص ٤.

(٢٣) Peter Mansfield, *The Arabs*, 3rd ed. (London: Penguin Books, 1992), pp. 491-492.

العشرين تأثيرات في توازن الثروة والسلطة في الوطن العربي. كما أنها كانت أداة في التأثير في التوجهات السياسية، ولعبت دوراً حيوياً في تصور مقاربات جديدة نحو الوحدة. وبدأت عوامل الجيرة والتكامل تقوّم باعتبارها قوة دافعة في تصميم أي وحدة. ويعكس إنشاء مجالس التعاون الإقليمية تغيراً واضحاً في الفكر القومي العربي، وهي حقيقة برهن عليها بوضوح الترحيب الذي قوبلت به هذه المجالس من المفكرين العرب[٢٤].

وقد لخص ألبرت حوراني الخصائص المميزة للوطن العربي في عقد الثمانينيات بقوله: «إن مراقباً للبلدان العربية في الثمانينيات (من القرن العشرين) يجد المجتمعات التي توجد فيها روابط ثقافية قوية، وربما ازدادت قوة إذا جاز التعبير، لـم تتسبب في وحدة سياسية؛ حيث الثروة المتزايدة، الموزعة بصورة غير متوازنة، قد أدت إلى أنواع من النمو الاقتصادي، ولكنها أدت أيضاً إلى هوة أوسع بين أولئك الذين ربحوا منها أكثر، وأولئك الذين لـم يربحوا، في مدن وأرياف متورمة، . . . حيث كانت جماهير الحضر تضع موضع التساؤل عدالة النظام الاجتماعي وشرعية الحكومات من أعماق ثقافتها الخاصة الموروثة، وكانت النخبة المتعلمة تبدي اضطراباً روحياً عميقا»[٢٥].

القومية العربية: التخلي والإبداع

ساعدت تطورات عقد الثمانينيات من القرن العشرين على إحداث تغيرات كبيرة كانت لها تأثيراتها في الفكر القومي العربي. فقد رأى القوميون العرب، على الصعيد الفكري، في إحياء الإسلام فرصة يتعين عليهم استغلالها. فحاولوا ذلك بإبداء اهتمام ملائم بالبعد الجماهيري للفكر القومي العربي، ورأوا فيه عاملاً حيوياً في تجنب تكرار الصدام بين الأصولية الإسلامية والقومية العربية الذي ميّز سياسات عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وبدأ الفكر القومي العربي يعيد النظر في الإسلام باعتباره أيديولوجيا جماهيرية لا يمكن تجاهلها خشية الصدام مع أتباعها وتنظيماتها، وكان هذا لتجنب وضع المثل الأعلى العروبي في مخاطرة. وكما يصف بسام الطيبي، فإن «حاجة قد ظهرت إلى تعديل وجهات النظر الإسلامية ـ

---

(٢٤) يستعرض عبد الإله بلقزيز المناقشات حول العلاقة بين هذه المجالس وهدف الوحدة العربية. انظر: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ٦٤ - ٦٥.

(٢٥) Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 447.

العربية بشأن القومية»[٢٦]. وأحس القوميون العرب بالحاجة إلى إعادة تقويم وجهات نظرهم في الإسلام وعلاقته بالقومية العربية[٢٧].

من المؤشرات على هذا الاتجاه المؤتمر الذي عقده المفكرون القوميون العرب في بيروت برعاية مركز دراسات الوحدة العربية حول الإسلام والقومية العربية. وتكشف المحاضرات التي ألقيت في ذلك المؤتمر عن أن كثيرين من المفكرين القوميين العرب كانوا مستعدين للتخلي عن وجهات نظرهم العلمانية. ويمكن اعتبار هذا الاستعداد محاولة لاستيعاب تأثيرات الثورة الإيرانية بالتأكيد في الرابطة بين العروبة والإسلام. مع ذلك، فقد أكدوا جميعاً إيمانهم بالعروبة وطموحهم إلى الوحدة العربية[٢٨]. ومن الواضح أن صعود الإسلام السياسي كان له أثره في تجميع التيارات الأيديولوجية للفكر العربي التي كانت منقسمة ومتناحرة في الماضي. وبفضل قوة الإسلام السياسي وجد الماركسيون والبعثيون والناصريون والليبراليون أنفسهم يركضون نحو مخبأ واحد.

وعلى الرغم من الغموض المحيط بمفهوم العلمانية وحقيقة أن كثيرين من القوميين العرب قد تخلوا عن إيمانهم بعلمانية واضحة وضوحاً قاطعاً، أصبحت العلمانية الشعار الموحِّد لمفكرين عرب كثيرين. وكما يرى برهان غليون، تعيّن على كل هذه القوى أن تلتقي معاً خوفاً من أن تجرفها قوة الإسلام السياسي. لهذا «تبرز العلمانية بمثابة الفكرة الوحيدة القادرة على تقديم أرضية مشتركة لهذا الخليط المتنافر الذي يلفه ويوحده صلح واحد»[٢٩]. ويظهر هذا بوضوح في الإسهامات التي ناقشناها في هذه الأطروحة والتي تبيّن الطبيعة الغامضة للعلمانية في الفكر القومي العربي وتعاني هذه العلمانية «غموضاً كبيراً يجعل من الممكن لجميع أولئك الذين لا يجدون صدى لفكرهم أو حياتهم في القيم الدينية، من معادين للدين أو خائفين من منافسة الحركات الإسلامية في الحكم والمعارضة، أن يشعروا بالانتماء إلى فكر،

---

(٢٦) Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, 2nd ed. (London: Macmillan, 1990), p. 5.

(٢٧) سعد الدين إبراهيم، «قياس اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: (عرض للدراسة الميدانية)،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٨)، ص١٩٢.

(٢٨) نشرت أوراق هذا المؤتمر في: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٢).

(٢٩) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٦١.

والالتفاف حول قضية مبدئية جامعة»[٣٠].

حتى اليسار العربي اضطر للتوافق مع القومية العربية، واضطر الفكر السياسي الماركسي لمقاربة القومية العربية ولإدخال الوحدة العربية في أيديولوجيته. وعلى سبيل المثال، فإن أنور عبد الملك تحرك نحو الإقرار بالوحدة العربية وقدم أطروحته عن «الأمة ذات المستويين» التي تهدف إلى «أن تؤالف بين خصوصية وطنية وانتماء إلى مجموع تاريخي وثقافي أكثر اتساعاً»[٣١].

دافع أنور عبد الملك عن هذه المقولة لجمع الأمة في تجلياتها القطرية والعربية الجامعة حتى لا يكون على بلد مثل مصر «أن تكف عن أن تكون هي نفسها... غير أنه لا شيء أيضاً يتغلب على واقعية أن مصر منذ عام ٦٤٠ هي بلد عربي»[٣٢]. وانطبق الشيء نفسه على موقف الحزبين الشيوعيين السوداني واللبناني اللذين عدّلا وجهة نظرهما الماركسية في العروبة. وكان ذلك واضحاً في كتابات ماركسيين عرب مثل المصريين لطفي الخولي وإسماعيل صبري عبدالله اللذين كانا بين كثيرين من الماركسيين العرب الذين أدخلوا الفكرة القومية في أيديولوجيتهم[٣٣].

أفضت التطورات التي وقعت في ثمانينيات القرن الماضي بالفكر القومي العربي لا إلى الموت كما قد يظن كثيرون، بل كان لها تأثير في توجيهه إلى دروب جديدة كان قد تجنبها في الماضي حينما كان لا يزال منغمساً في رومانسيته. لقد وجد الفكر القومي العربي نفسه في مواجهة تحدي المشكلات النظرية والعملية التي انبثقت من واقع المجتمع العربي. وأدى هذا إلى تفكير جديد بشأن المقدمات الفكرية للقومية العربية وأساسيات المشروع النهضوي العربي.

يلخص الجابري التطورات التي عرفها الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن الماضي بأنها تعكس هذا التحدي في تفكيرها. ويرى أننا «أصبحنا، مثلاً، نقبل «الدولة القطرية» ونتحدث عنها بعد أن كان الكلام عنها مستهجناً لأنها كان ينظر إليها بوصفها تجسيماً للتجزئة، للكيانات «المزيفة». أما اليوم فنحن نتحدث عن الدولة

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٣١) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨)، ص ٥٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣٣) انظر مداخلة غالي شكري ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: رضوان السيد، «الوحدة العربية: نظرة في أيديولوجيات النقائض والبدائل،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ٦٦٥.

القطرية كواقع دولي واجتماعي واقتصادي وسياسي ونفسي. وأكثر من ذلك، نرى أن الوحدة العربية المنشودة لا يمكن أن تقوم اليوم إلاً من خلال الدولة القطرية العربية ذاتها وليس بالقفز فوقها. وهكذا أصبحنا نقبل «الاتحادات الجهوية» بينما كنا في الخمسينيات والستينيات نعتبرها تحريفاً لفكرة الوحدة. ومن جهة أخرى، صار الجميع اليوم يعطي للإسلام مكانته في فهمنا للعروبة وللقومية العربية... وبالجملة أصبحنا الآن نفكر بالنسبي وليس بالمطلق»[٣٤].

ويذهب الجابري إلى أن هذا دليل حسي على التغيرات التي أثرت في الفكر القومي العربي. لقد وصل الفكر العربي إلى المرحلة التي يميز فيها بين «الواقع السياسي والحلم الأيديولوجي. لهذا انتهى بنا الأمر أن نعطي الأولوية للسياسي فوق الأيديولوجي»[٣٥].

كانت الأسئلة الملحة حول: كيف يمكن ـ في مواجهة تكريس الدولة الإقليمية القطرية والتحدي الإسلامي، لا الإطاحة بهما ـ إحياء الفكرة العروبية الجامعة؟ كيف نجعل هذه الفكرة متلائمة مع وقائع العصر المعاصر، وكيف نجهزها بالأدوات اللازمة التي تصبح بها أكثر واقعية وفاعلية؟ كيف تتعامل مع الحقائق المجتمعية للحياة اليومية، وكيف تقدم نفسها بديلاً مشروعاً لكل من الإسلام السياسي والدولة الإقليمية القطرية على السواء؟ كيف تتصدى لمسائل الوحدة الوطنية في كل دولة، وكيف تتعامل مع العلمانية والأقليات المتورطة في اضطرابات في بلدان مثل لبنان والعراق والسودان؟

كما تُصور افتتاحية في شهرية **الوحدة**، حاول الفكر القومي العربي هذه المراجعة على مستويات ثلاثة: الأول، مستوى العلاقة بين الشروط الموضوعية والعامل الذاتي التي تؤثر في تحقيق الوحدة العربية، والثاني مستوى العلاقة بين الثوابت القومية والمتغيرات الظرفية والتاريخية. وهذه الظروف تحدّد كفاية العوامل القومية في تقرير إمكان توحيد العرب في أي صورة سياسية متصورة. ويعكس المستوى الثالث الحاجة إلى إعادة صياغة العلاقة بين القطري والعربي الجامع. لقد شعر الفكر القومي العربي بإلحاح هذه الحاجة[٣٦].

وتشهد مناقشة وتحليل إسهامات المفكرين العرب التي تتناول هذه المسائل

---

(٣٤) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٣٥) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٣٦) انظر الافتتاحية في: **الوحدة** ، العدد ٧ (نيسان/أبريل ١٩٨٥)، ص ٤.

المتعلقة بالقومية العربية والوحدة، التي قدمناها في هذا البحث، على نشوء تيار جديد. ويمكن اعتبار أن هذا التيار الجديد هو تيار الوحدويين أو الوظيفيين الذي انتشر بين كثيرين من المفكرين العرب، وبخاصة في المغرب العربي. ويقيم هذا التيار موقفه على الحاجة إلى التوفيق بين المصالح المتبادلة والمشتركة للبلدان العربية. وهذا التيار ـ على النقيض من التيار التقليدي ـ لا يرى الوحدة قائمة فحسب على القومية العربية، بل يراها أمراً تمليه المصالح المشتركة[٣٧].

ومن الأمور الدالة أيضاً على هذه التطورات في الفكر العربي ما يمكن أن نعتبره مقاربتين مغربية ومشرقية بشأن مسألة الوحدة العربية. وكما تُظهر المناقشة، فإن المقاربة المشرقية التقليدية قد ركزت على أولوية القومية العربية، وعلى فكرة توحيد العرب، القائمة على قومية رومانسية، خاصة حتى الهزيمة في الحرب مع إسرائيل في العام ١٩٦٧. أما المقاربة المغربية، فإنها أكثر براغماتية، وتلتزم بحدود وقائع السياسات العربية والمجتمع العربي. وهذا واضح في موقفها من نظام الدولة. فقد نظرت المقاربة المشرقية إلى الدول الإقليمية القطرية بعين الشك والنفور. أما النظرية المغربية فنظرت إليها باعتبارها تطوراً ضرورياً وخطوة تاريخية باتجاه تحقيق أي شكل ممكن من أشكال الوحدة العربية. والجابري ـ على سبيل المثال ـ يعتبر الدولة الإقليمية القطرية المطلب المسبق الرئيسي لتحول الوطن العربي من الفرقة إلى الوحدة.

كان الفرق بين المقاربتين واضحاً أثناء المناقشات والحلقات الدراسية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية أثناء عقد الثمانينيات من القرن الماضي. ففي هذه اللقاءات لقيت المقاربة المغربية استقبالاً خالياً من الترحيب من المفكرين المشرقيين. وبلغ هذا حداً حاول فيه بعض هؤلاء أن ينظروا باستعلاء إلى أولئك، وأن يقوضوا مغزى جهودهم الرامية إلى إعادة هيكلة الفكر القومي العربي. فقد تمسك بعض المشاركين المشرقيين بأن المغرب العربي بوجه عام، ومثقفيه بوجه خاص، كانوا دائماً على هامش السياسات العربية والفكر العربي. وكانت هذه محاولة لإثبات أن المفكرين المغربيين ـ بسبب موقعهم الجغرافي ـ معرضون لأن لا يفهموا المسائل الموضوعة على المحك[٣٨].

وتعطي الندوات التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية دعماً كافياً للحجج

---

(٣٧) هذا التيار واضح في إسهامات مفكرين أمثال: غسان سلامة، والجابري، وتركي الحمد، وأنطوان مسرة، وبرهان غليون، ويشارك فيه أفراد وجماعات من مدارس أيديولوجية وفكرية متعددة.

(٣٨) يذهب مفكرون مغربيون ممن أجرى المؤلف مقابلات معهم أمثال الجابري، وبنسعيد، وبلقزيز، وعبد اللطيف، إلى أن الفجوة الكبيرة في المقاربة المشرقية هي ميلها إلى التعميم. ولهذا يطبق المفكرون المشرقيون الوضع المشرقي المتميز على الوضع المغربي برمته.

التي نقدمها هنا؛ إذ تظهر المناقشات في تلك الندوات جدلاً صريحاً وضمنياً على السواء بين الطرفين المغربي والمشرقي من الفكر والمقاربة. والنقطة الجوهرية التي نسجلها هنا هي أن هذا التطور كان تطوراً صحياً في الفكر القومي المعاصر، تطوراً يستحق ألا يُغفل. فبفضل أعمال مركز دراسات الوحدة العربية، استطاع المفكرون القوميون العرب (مشرقيين ومغاربة على السواء) أن يلتقوا وأن يناقشوا، وبالتالي أن يشتركوا في تطوير نموذج جديد.

مع ذلك، فإن استجابة المفكرين المشرقيين لإسهامات المفكرين المغربيين يمكن أن تفسر بمعايير أخرى؛ فقد يكون بالإمكان تفسير جدلية هاتين المقاربتين المغربية والمشرقية بهيمنة نموذج المثل الأعلى القومي المشرقي الذي يحاول أن يحتفظ بسلطته الفكرية ومركزيته. فالمقاربة المشرقية هي الأب الحقيقي للقومية العربية، ويرى المفكرون المشرقيون، على الرغم من الرغبة المخلصة لدى كثيرين منهم في تجديد القومية العربية، في المقاربة المغربية تحدياً لهيمنتهم الراسخة في ما يتعلق بالوحدة العربية والقومية[٣٩]. وإن من الصعب جداً عليهم أن يتخلوا عن مقاربتهم لمصلحة مقاربة أخرى تأتي مما يعتبرونه جزءاً نائياً جداً من الوطن العربي، ومن بلدان مثل المغرب ليس لها من أوراق الاعتماد ما للقاهرة أو دمشق.

ويمكن إدراك المقاربة الجديدة في تميزها، ويبدو أنها كان لها الأثر في تحول مفكرين مشرقيين كثيرين إليها. مع ذلك، فإن بعض مفكري المشرق والخليج العربي الذين أدخلوا المقاربة المغربية في فكرهم، قد تعرضوا أيضاً لنقدٍ قاسٍ من جانب المفكرين المشرقيين إلى حد أن بعض إسهاماتهم نعتت بأنها معادية للقومية العربية[٤٠]. فإذا كان هذا يُظهر ـ كما نذهب ـ عزوف الفكر القومي العربي المشرقي التقليدي عن قبول منافسة من نموذج جديد يهدد مركزيته، فإنه يعبّر أيضاً عن تحول نظري

---

(٣٩) تحاول المقاربة المغربية أن تنهي هيمنة هذا النموذج بالدعوة إلى فكر قومي عربي جديد، وإلى نموذج جديد يحقق - حسب تعبير سعيد بنسعيد - «الانفصال الخصب والمجدّد عن التنظير السياسي العربي التقليدي»، من مقابلة مع سعيد بنسعيد في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٤٠) كان هذا واضحاً في ندوة **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها** التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في العام ١٩٨٨. وقد تعرضت الورقتان المقدمتان من تركي الحمد وغسان سلامة لانتقادات قاسية لأنهما ذهبا إلى مركزية الدولة الإقليمية القطرية للوحدة العربية، وتمسكا - كما قال تركي الحمد - بأن الدولة الإقليمية القطرية ليست قوة مجزّئة بل هي قوة موحّدة. انظر التعقيبات والمناقشات التي دارت حول بحث: تركي الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي،» وغسان سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ورقتان قدمتا إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١٨٨ - ٢٠٢ و٤٩٤ - ٥٥٢ على التوالي.

ومنهجي للقومية العربية على نحو ما بيَّنا بالحجة في هذا البحث. لقد جعلت إسهامات ثمانينيات القرن الماضي ـ التي ناقشناها أعلاه ـ بالإمكان تقويم طبيعة هذا التحول ودوره في إعادة بناء الفكر القومي.

لقد أعطت الدراسة التي قامت بها مجموعة من الأكاديميين العرب في العامين ١٩٧٨ و١٩٧٩، مؤشرات واضحة على حالة الأيديولوجيا العربية الجامعة عند مستوى القواعد الأساسية، وقد جرت في صورة قياس لاتجاهات الرأي العام العربي تجاه الوحدة العربية في عشرة بلدان عربية في مشرق ومغرب الوطن العربي. وتتيح الدراسة فحص المقولة القومية العربية عند مستوى القواعد الأساسية[٤١]. وهي تكشف كيف تعيّن على الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن الماضي أن يدخل هذا في نموذجه. وتثبت استنتاجات البحث حقيقتين: الأولى تهتم بالشعور القومي العربي، والثانية تمس مقدمات الفكر القومي العربي في نوعها التقليدي.

أما في ما يتعلق بمسألة الوعي القومي العربي التي أثارها الباحثون، فإن عيّناتهم في البلدان العربية العشرة قدمت إجابة واضحة، هي «أن الأغلبية الساحقة تؤمن بأن سكان الوطن العربي يكوّنون أمة واحدة، وإن كان نصف هؤلاء يعتقدون بالتجانس الكامل لأبناء وشعوب هذه الأمة، والنصف الآخر يقرّ بأنه في داخل الأمة الواحدة هناك تنوع بين شعوبها... إن عُشر المبحوثين تقريباً سجلوا أن هناك أمماً وشعوباً مختلفة لا يربطها سوى روابط ضعيفة، بينما أقر عُشر آخر بتصورات وسطية لا تنفي ولا تقبل مفهوم الأمة العربية الواحدة»[٤٢].

ويثبت البحث أيضاً أن الوحدة العربية لم تكن أمراً تم التخلي عنه في مستوى القواعد الأساسية: «رغم كل حالات التعثر والفشل في التجارب الوحدوية السابقة، فإن أغلبية المبحوثين من الأقطار العشرة العربية التي غطتها هذه الدراسة لا تزال حريصة على مطلبها في شكل أو آخر من أشكال التوحيد السياسي بين أجزاء الأمة... ومن ترتيب الأقطار العشرة على مؤشر الميول الوحدوية يتّضح أولاً أن أياً منها لم تقل فيه نسبة هذه الميول عن ٥٧ في المئة»[٤٣].

وأياً كان الأمر، فإن الحقيقة المهمة التي ينبغي أن تسجل في هذا الجانب هي أن الحاجة إلى شكل من التوحيد السياسي لم تكن مبررة على أسس عروبية جامعة

(٤١) إبراهيم، «قياس اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة».

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨ و١٣٢.

ذات وضوح قاطع. الأحرى أن المشكلات التي تواجه الدول الإقليمية القطرية وتحديات المسائل الاجتماعية والاقتصادية ينظر إليها باعتبار أنها تحث على شكل ما من التوحيد أو التعاون بين الدول العربية.

«لقد ذكر ٩٦ بالمئة من المبحوثين، مثلاً، أن أقطارهم تواجه مشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية، وذكر ثلاثة أرباع المبحوثين (٧٧ بالمئة) أن أقطارهم لا تستطيع مواجهة أو حل هذه المشكلات بمفردها، وأن أقطارهم في حاجة إلى مساعدة دول عربية أخرى»[٤٤].

ويعني هذا أن الوحدة العربية لم تعد ترى بمنظار رومانسي أو قومي فحسب، وإنما الاعتماد المتبادل للمصالح يعد عمود التوحيد السياسي. هذه الواقعية هي مؤشر واضح على الحاجة إلى تجاوز رومانسية الوحدة العربية، لأنَّ هناك، كما يتضح من الدراسة «قطاعاً متزايداً ينظر الى الوحدة وسيلةً للتنمية القطرية ولتلبية الطموحات الفردية في مستقبل مادي أفضل»[٤٥]. ولكن ماذا عن مسائل الفكر القومي العربي الأخرى المتعلقة بالوحدة العربية وكيفية تحقيقها؟ ماذا عن فكرة الوحدة الاندماجية التي تبني كياناً واحداً يحل محل الدول العربية، وما هي مؤشرات النتائج في ما يتعلق بتصور الوحدة العربية ذاتها كما تقدم في الفكر القومي العربي؟

استطاع فريق الباحثين الذي تولى مهمة تقويم اتجاهات الرأي العام العربي تجاه الوحدة العربية أن يخرج باستنتاجات يمكن للفكر القومي العربي أن يتفحص نظريته من خلالها. ويمكن اعتبار استنتاجات الدراسة بمثابة هز لأساسيات الفكر القومي العربي وإيقاظ له على النواقص في بنيته التقليدية. ويمكن فهم هذا بأنه «أصبحت آمال الوحدة العربية أكثر واقعية مما كانت»[٤٦]. لقد وصل أمر الرأي العام العربي إلى مرحلة «تجاوز الرومانسية المفرطة في نظرته الى المسائل القومية وقضية الوحدة. فهناك قطاع متزايد يعتبر الوحدة وسيلة للتنمية القطرية ولتلبية الطموحات الفردية في مستقبل مادي أفضل، إلى جانب ما تحققه من مزايا معنوية واستراتيجية للأمة العربية ككل.. إدراكه لعدم جدوى ـ وربما عدم إمكانية ـ توحيد أجزاء الوطن العربي الكبير بسلاح العنف. فالأغلبية تعي أن عصر التوحيد القومي بقوة السلاح قد مضى وربما لن يعود»[٤٧].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤.

هذه النتائج التي وضعتها الاقتباسات أعلاه من شأنها أن تعلن موت الوحدة الاندماجية، وأن تبين أهمية التطور المحلي كعامل محدِّد في رؤية الوحدة العربية. والنتيجة هي أن عربي ثمانينيات القرن الماضي يختار الوحدة العربية أداةً ملائمة تلبي حاجاته وطموحاته. وتنبع نظرته من الفهم والتقويم اللذين يطبقهما على حالته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . إن القوة الحقيقية وراء الاعتقاد العربي بالوحدة العربية ترتبط بالمشكلات التي يربطها بوضعه. فيتوجب النظر إليها في ضوء إخفاق الدولة العربية في أداء واجباتها نحو المجتمع الذي تطلب ولاءه. ومن الواضح أن هذه النتائج ما كان يمكن أن تزعم أن العربي يختار الوحدة لمجرد أنه يدين بالولاء للمقدمات التي يقوم عليها الفكر القومي العربي، أو لأن تأييده للوحدة يمكن تفسيره بالأسباب التي يقدمها الفكر القومي العربي التقليدي.

لقد أوضحت التطورات التي جرت في الوطن العربي بعد العام ١٩٦٧ المشكلات الكامنة في القومية العربية. ومع بداية عقد الثمانينيات من القرن الماضي، كان واضحاً أن على الفكر القومي العربي أن يعيد بناء ذاته لمواجهة الظروف الجديدة. ولقد بذل هذا الفكر في عقد الثمانينيات ذاك محاولات فعلية لنقد المفاهيم القديمة وإعادة التفكير بمسألة الأمة العربية. وعلى الرغم من انبثاق بعض الآراء التقليدية، فإن التيار الرئيسي للفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن الماضي لم يبق حبيس المفاهيم القديمة المستمدة من القرن التاسع عشر. مع ذلك، فإن من السابق لأوانه بالمثل الإيحاء بأن الفكر القومي العربي في الثمانينيات من القرن الماضي قد وصل إلى موقف فكري استطاع فيه أن يبني القومية العربية بأكملها من جديد.

ثانياً: النموذج الجديد: العوامل الكامنة

إن إسهامات عقد الثمانينيات من القرن العشرين التي نوقشت في هذا البحث هي استمرار للتيار الناقد الذي كان قد بدأ بعد انهيار الوحدة المصرية ـ السورية في العام ١٩٦١ وهزيمة العام ١٩٦٧، فقد كان واضحاً أن القوميين العرب أخفقوا في تحقيق وحدة سياسية عربية. فالذين زعموا أن الوحدة العربية كانت هدفهم لم يتصرفوا فعلياً وفقاً لذلك الزعم، بل استخدموا القومية العربية لتحقيق أهدافهم الخاصة[٤٨]. وكان الصراع بين القوميين العرب ظاهراً في أحداث ستينيات القرن الماضي[٤٩]؛ إذ كان هناك الخلاف بين مصر عبد الناصر والحكومة الثورية الجديدة

---

(٤٨) إبرهارد كينله، «آفاق القومية العربية،» في: **القومية: مرض العصر أم خلاصه؟**، ص ٧٤ ـ ٧٧.

(٤٩) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ٦٤.

التي صعدت إلى السلطة في العراق في العام ١٩٥٨. كما أصبحت الحرب الأهلية في اليمن حرباً عربية ـ عربية عندما تورطت فيها بشدة السعودية ومصر.

كانت للمواجهة بين نظم الحكم القومية العربية عواقب وخيمة على الفكر القومي العربي والحركة القومية العربية؛ فقد «تبعثرت قواعد التنظيمات (الأحزاب) القومية، وارتبك الشعب العربي بسبب الاختلافات في اجتهادات القيادات القومية، وفضلت بعض الأحزاب القومية طريق العمل القطري على العمل القومي، وبذلك وضعت أول بذرة من بذور التناقض داخل القومية العربية»[٥٠].

وكان لهذا أيضاً أثره الوخيم في حصر القومية العربية داخل حدود بعض الدول العربية التي كان بعض نظم الحكم السياسي فيها يستخدم الفكرة لدعم برامجه الخاصة. وقد ألحق حصر القومية العربية على هذا النحو وتعليقها بمصائر نظم حاكمة «الضرر بالتيار القومي، وكان عاملاً أساسياً كامناً وراء انتكاستها»[٥١]. لقد أسيء استخدام القومية العربية. «بين وقت وآخر تعاني الأيديولوجيا هذا الأمر، بينما يصبح الشعب أكثر تشككاً وسخرية بهذه الأيديولوجيا ذاتها»[٥٢].

مع ذلك، لم يكن هذا الأمر - إلى جانب الهزيمة في الحرب مع إسرائيل في العام ١٩٦٧ - وعلى الرغم من أنه مثّل أزمة القومية العربية في ذروتها، ليعلن موتها. فقد كانت القومية العربية تعاني أزمة كبرى حينما أدركت أن المراهنة على «تحقيق الوحدة وصلت إلى أزمة تاريخية واضحة وأن فكرة الوحدة أصبحت شعاراً يستخدم للتمويه على عملية تكريس الدول الإقليمية القطرية والنظم الحاكمة فيها»[٥٣]. أصبح هذا المأزق أكثر وضوحاً حينما فقد الفكر القومي العربي، ابتداء من عقد السبعينيات من القرن الماضي وبعده، كل الدعم السياسي الذي كانت توليه إياه نظم الحكم في الماضي.

في عقد الثمانينيات من القرن الماضي، كانت السياسات العربية أبعد ما تكون عن التعلق بالوحدة العربية، وكان هذا أوضح بشكل خاص حينما شرع نظام حكم السادات في عملية تصفية الناصرية وإنجازاتها في مصر. وزادت المشكلة تفاقماً حينما

---

(٥٠) مطر، «انتكاسة الحركة القومية العربية،» ص ٦.

(٥١) جميل مطر وعلي الدين هلال، **النظام الإقليمي العربي: دراسة في العلاقات السياسية العربية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٥٢) كينله، «آفاق القومية العربية،» ص ٧٦.

(٥٣) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ٧٦.

أصبحت بلدان أخرى كانت في توجهها عربية جامعة ـ مثل سوريا والعراق ـ منغمسة في مشكلات داخلية أو حروب مع دول مجاورة. وكان هذا أمراً بالغ الدلالة والتأثير في ما يتعلق بالفكر القومي العربي.

وعلى الرغم من أن الفكر القومي العربي فقد الدعم السياسي وأصبح مجرداً من صدقيته في الدوائر الرسمية، فقد تلقى بعض المكافآت غير المباشرة. لم يعد الفكر القومي العربي يعبّر عن أيديولوجيا رسمية، أو يستخدم لإضفاء شرعية على نظم حكم سياسية. وكان معنى هذا أن عليه أن يخوض معركته دفاعاً عن نفسه، وأن يدخل في صراع فكري ونظري ضد تيارات أيديولوجية أخرى. وكانت هذه هي الحال بشكل خاص مع الإسلام السياسي الذي كان قد أبقي من قبل خلف القضبان، أو على الأقل خارج الحلبة، بواسطة نظم الحكم العربية الجامعة. وإذا كان الفكر القومي العربي التقليدي قد اعتمد بدرجة كبيرة على هذه النظم الحاكمة وأجهزتها الأمنية في كبح الإسلاميين، فقد كان لهذا أثره السلبي في تطور الأيديولوجيا القومية العربية التي لم تكن قادرة على مقاومة ومواجهة أيديولوجيات أخرى معتمدة على نفسها.

مع ذلك، فقد تعيّن على الفكر القومي العربي، في عقد الثمانينيات من القرن الماضي، أن يخوض معركته بنفسه. لقد وجد نفسه أمام ظروف جديدة يتعيّن عليه فيها أن يتحدى أيديولوجيات أخرى من دون دعم من نظم حاكمة، بل ـ غالباً ـ في مواجهة معها. وكان هذا ينطوي على الحاجة إلى تجاوز المفاهيم القديمة وتخطّي حدود الدول الإقليمية القطرية والتوجّه إلى جمهور عربي أوسع. وكما تظهر الإسهامات التي ناقشناها، كان معنى هذا الأمر أن الفكر القومي العربي أصبح في ثمانينيات القرن العشرين شاغل المفكرين والعلماء الاجتماعيين، ولم يعد الناطق بلسان دعايات الدولة.

تمثل إسهامات ثمانينيات القرن الماضي التي نوقشت في هذا البحث محاولة لإعادة توطيد الجوانب التاريخية والمعرفية (الإيبستيمولوجية) للفكر القومي العربي. فهناك محاولة واضحة لتأسيس تأويلات جديدة للتاريخ والواقع العربيين تفصل نفسها عن الرومانسية القديمة. وقد وضعت هذه الإسهامات في عقد الثمانينيات من القرن العشرين الذي كان فترة تغيير معتبر في الوطن العربي. فقد جذبت الثمانينيات تلك ـ كما بينا من قبل ـ انتباه المفكرين العرب إلى مسائل كان لها سياق عربي. وكانت هذه المسائل تتعلق بالديمقراطية والمشاركة السياسية والمساواة والتبعية والتنمية والحاجة إلى التواؤم مع الحداثة، وفي الوقت نفسه الحفاظ على الأصالة والهوية. وانطوى هذا

على المهمة الحيوية، مهمة التخلي عن التعميمات ومقاربة الطبيعة الحقيقية لهذه المشكلات. وكان معنى هذا أيضاً أن وجهات النظر والمفاهيم التقليدية التي تجد منطقها في تاريخ متصور على نحو رومانسي لـم تعد ملائمة(٥٤).

أصبح يتوجب رؤية القومية العربية لا باعتبارها فكرة مجردة، بل في سياقاتها الاجتماعية والاقتصادية. فكان كل ما يتم في ما يتفق عليه المفكرون العرب على أنه أزمة عربية، ينطوي أيضاً على مسائل الأقليات، والعلمانية، والعلاقة بين العروبة والإسلام، وحقوق الإنسان، وأي أزمة عربية على صعيد العلاقات العربية ـ العربية(٥٥). كان الشعور بأن هناك أزمة عربية شعوراً مشتركاً بين كافة المفكرين العرب، حتى إن بعضهم اعتقد أن الأزمة كانت حالة متواصلة للعرب منذ انفصالهم عن الأتراك(٥٦)؛ إذ يعتبر المفكرون العرب أن الأزمة هي سمة مميزة رئيسة للمجتمع العربي المعاصر. وهم يرون في المجتمع العربي مجتمعاً يراكم الأزمات، وكانت أزمة ثمانينيات القرن الماضي أزمة فكر وواقع معاً(٥٧). كانت هذه الأزمة قوة دافعة وراء شعور القوميين العرب بأن الفكر القومي العربي ينبغي أن تعاد هيكلته من جديد.

كانت ثمة حاجة إلى تجديد شباب القومية العربية حتى يمكنها أن ترد على تحديات الظروف المتغيرة وعلى المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي. ويعكس الالتزام بهذا الفكر القومي الجديد شعور المفكرين العرب «بأن الدعوة الوحدوية افتقدت حتى الآن قواعدها العقلانية والإنسانية، وبدت كأنها دعوة للتوحيد باللغة والثقافة والتاريخ والمصالح على نسق ما جرى في التوحيد القومي للدول الأوروبية أو بدت وكأنها دعوة لإحياء الامبراطورية العربية أموية أو عباسية أو فاطمية، فتاهت دعوتنا بين ماضي وحدة الغير وماضي وحدتنا، ولم نغنها بدعوة لنظام عربي جديد ولعقلانية عربية جديدة»(٥٨).

---

(٥٤) من مقابلة مع سعيد بنسعيد في الرباط بتاريخ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(٥٥) كرست صحيفة **الأهرام** اليومية المصرية عاماً كاملاً (من شباط/ فبراير ١٩٨٥ إلى كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦) صفحة لحوار بين أكثر من مئة مفكر عربي من بلدان كثيرة، وقد تمركز هذا الحوار على مسألة كيفية التوفيق بين الواقع العربي والطموحات القومية. ومن الجدير بالملاحظة أن المشاركين اتفقوا جميعاً على حالة الأزمة التي يمر بها الوطن العربي. وقد نشرت المقالات والردود في: لطفي الخولي، محرر، **المأزق العربي** (القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٦).

(٥٦) كامل صالح أبو جادر، «القومية والوحدة: نحو مفهوم جديد للوحدة العربية،» **الفكر العربي**، العدد ٥٩ (١٩٩٠)، ص ١٦١.

(٥٧) انظر الافتتاحية في: **الوحدة**، العددان ٤٦ - ٤٧ (١٩٨٨)، ص ٣ - ٥.

(٥٨) حسن صعب، «المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية،» ورقة قدمت إلى: **العقلانية العربية والمشروع الحضاري العربي**، تحرير أنطوان المقدسي (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣١٧.

ونظراً لهذه التطورات التي وقعت داخل الإطار الأوسع لعقد ثمانينيات القرن الماضي التي أشرنا إليها من قبل، فقد كان واضحاً أن على القوميين العرب أن يردّوا على التحدي أو أن يخاطروا بأيديولوجيا اكتسحها التيار. كان لا بد من أن تجدّد المقدمات الفكرية للأيديولوجيا القومية العربية لمراعاة هذه التطورات، خاصة بعد أن شهدت ثمانينيات القرن الماضي صعود نشاطات الإسلام السياسي وشعبيته. وعلى الرغم من أن العلاقة بين العروبة والإسلام والرابط التاريخي بينهما ووحدتهما السياسية قد سبقت ظهور الدولة القومية، فإن تحدّي الإسلام السياسي جعل هذه المسألة موضوعاً لجدال حاد.

إن من شأن الإسلام السياسي ـ إذ يطرح الهوية الدينية بديلاً للهوية القومية ـ أن يضرب الفكر القومي في مقتل. لهذا كان من الضروري أن يدافع الفكر القومي عن مقولته؛ إذ كان واضحاً أن التشبث بأولوية الهوية العربية لن يكون كافياً لصد الإسلام السياسي، وكان الأمر كذلك، كما يؤكد برهان غليون، لأن «الهوية، أي تصور الجماعة لذاتها، لا قيمة لها ولا فاعلية إلاّ بقدر ما تساهم في حل تناقضات الشخصية الحقيقية وتساعدها على أن تصل إلى استقرارها وتوازنها ووضوح أهدافها؛ أي على أن تكون عضواً فاعلاً في ساحة العلاقات الدولية. ولا بد للنجاح في ذلك من أن تأخذ بالاعتبار قدرتها الذاتية الفعلية، وبالتالي أن يتطابق هذا التصور مع واقعها الفعلي»[٥٩].

كان واضحاً أن انهيار الوحدة المصرية ـ السورية، وهزيمة العام ١٩٦٧، وتطورات عقد الثمانينيات من القرن الماضي، عززت فشل القومية العربية في شكلها التقليدي. لقد فشلت في حل «مسائل وتناقضات نظرية ومادية كثيرة على مستوى العقيدة والنظرية، وعلى مستوى الواقع العملي وحقائقه النفسية أو السياسية أو الطبقية أو الجيوسياسية»[٦٠]. ثم كان على أنصار العروبة الجامعة أن يتعلموا الدرس. لقد أدركوا أنه إذا كان للقومية العربية أن تستعيد مكانتها وأن تتحول إلى مرشد عقيدي للعمل الوطني على صعيد الوطن العربي، يتعيّن على العرب أن يتحولوا إلى «فاعل تاريخي»، وهي مهمة دقيقة وراء ميلاد العروبة[٦١].

أدرك المفكرون القوميون العرب أن هذه مهمة تنتظر التحقيق. إنها لا تزال

---

(٥٩) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ٨٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

تحتاج إلى تفان وتتطلب، أكثر من أي شيء آخر، الاستكمال الناجح «لمعركة الارتفاع بهذا الوطن فوق تناقضاته الذاتية. . . وتأكيد وحدته التي تفرضها الثقافة والتاريخ والموقع الجيوسياسي»[٦٢]. وقد فتح هذا الأمر الباب لجهد فكري يعيد قراءة وتأويل نظام مفاهيم الفكر القومي العربي. وهذه الحاجة هي الأكثر إلحاحاً، حيث إن عرب اليوم هم «ظاهرة حقيقية مجتمعية معقدة»[٦٣].

ثالثاً: مقدمات النموذج الجديد

١ ـ القومية العربية ونظام الدولة: من التصادم إلى التواؤم

يتضح من الإسهامات التي نوقشت في الفصول السابقة أن دراسة الدولة تظهر بصورة بارزة. فالفكر العربي في ثمانينيات القرن الماضي كان قد عني بالمسألة، على النقيض مما يبلغ مبلغ الإهمال الكامل لمسائل الدولة في النموذج القديم. والأبحاث النظرية للمسائل ذات العلاقة بالدولة تعنى بكل النواحي التاريخية والاجتماعية والسياسية للدولة. وهذا أوضح في ما يتعلق بالدولة الإقليمية القطرية العربية. فعلى النقيض من النموذج القديم للفكر القومي العربي، يظهر فكر ثمانينيات القرن الماضي محاولة مخلصة لفهم هذه الظاهرة.

إن المساهمات التي نوقشت في الفصل الرابع تعكس هذا التيار، وهي تقارب نظام الدولة وتدرس المسائل ذات الصلة بالعلاقة بين الدول الإقليمية القطرية، والدولة العربية الجامعة المأمولة. وكما تمت البرهنة في الفصل الرابع، فإن أعمالاً كتلك التي نفذت تحت إشراف مركز دراسات الوحدة العربية، تكشف عن جهد واضح يرمي إلى التخلي عن وجهات النظر التقليدية والتركيز على الصعوبات والأزمات التي تواجهها الدول العربية والعلاقة بين الدولة والمجتمع. وقد تطلّب هذا إعلان شكل جديد من الفكر القومي العربي، مع إظهار عجز أيديولوجيا الدولة عن أن تصبح وريثاً للقومية العربية. لقد كانت أزمة الدولة الإقليمية القطرية دليلاً على أن نظام الدولة العربية كان عاجزاً عن أن يصبح هو البديل، حيث إن الفراغ الذي تركته الأيديولوجيا القومية كان يملأه الإسلاميون.

وكما بينّا، فإن ميلاد الفكر القومي العربي التقليدي تزامن مع إقامة نظام الدولة العربية، وقد أدى إدراك أنصار العروبة الجامعة أن الوطن العربي أصبح مجزأ

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٣.

سياسياً إلى وحدات سياسية مستقلة، بهؤلاء إلى احتضان مفاهيم كانت تنفر من نظام الدولة. ولـم تعد إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي، التي نوقشت في الفصل الرابع، تتأثر بهذا النفور. وكان هذا يتم بينما لـم يكن نظام الدولة يُظهر أي علامة على الزوال على الرغم من أزمته المستديمة، وبالتالي كان لا بد للفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين من أن ينطلق من الواقع.

والتيار المغربي في ثمانينيات القرن الماضي جدير بالنظر بسبب موقفه ذي الدلالة. فمفكرو المغرب العربي يعتبرون الدولة الإقليمية القطرية ذات وظيفة تاريخية ودور تؤديه. فهي تعد خطوة توحيدية قومية؛ لذلك فهي خطوة لا غنى عنها على الطريق إلى أي شكل للوحدة العربية. ومن الأمور ذات الدلالة في تلمس التغيّر في الفكر القومي في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، أن نكتشف، كما أظهر الفصل الخامس، أن التفسير المغربي للوظيفة التاريخية للدولة الإقليمية القطرية قد اكتسب قبولاً من جانب كثيرين من المفكرين المشرقيين. ولهذا أعلن نفسه تياراً رئيسياً في الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن الماضي.

ترى إسهامات عقد الثمانينيات في القرن الماضي الدولة في ضوء وظيفتها التاريخية. وينطوي هذا على إقرار لطبيعة الأساس السوسيولوجي الذي تجاهله الفكر القومي العربي التقليدي. ولقد بلغ الفكر القومي العربي مرحلة أصبح معها مستعداً للإقرار بنظام الدولة والسماح لوزنها المناسب بتصميم أي مخطط لوحدة عربية. ويتّضح هذا بجلاء في الدراسات المتعلقة بالسيناريوهات المستقبلية المحتملة للوطن العربي التي ناقشناها في ما سلف. وهذا تخل واضح عن رومانسية وأحلام الوحدة الاندماجية العربية. ويحاول النموذج الجديد «التوفيق بين أحلام الوحدة والواقع»[٦٤]، وينطلق النموذج الجديد من تصور أن «الواقع القطري ليس واقعاً زائفاً يمكن اقتلاعه بسهولة بمجرد توفر الإرادة»[٦٥]. وهذا النموذج يعتبر الواقع القطري «راسخاً لأسباب تجاوزت محض الدعم الامبريالي والصهيوني له، إلى المعطيات نفسها التي تحققت في كنف الدولة القطرية. ومنها نمو مصالح اقتصادية وسياسية قطرية؛ ونمو مشاعر محلية منغلقة تغذيها الدولة بمادة تعليمية وإعلامية يومية»[٦٦].

من الواضح أن نظام الدولة هو الآن حقيقة من حقائق السياسات العربية،

---

(٦٤) من مقابلة مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(٦٥) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن،** ص ٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

بحيث لا تستطيع تفكير التمني أو الأيديولوجيا أن تلغيه إرادياً بجرة قلم(٦٧).

مع ذلك، فإن العلاقة بين الفكر القومي العربي ونظام الدولة تكشف عن انفصال شبكي. وكما يرى حسن نافعة، فإن القومية العربية هي نفسها قد حمت الدول الإقليمية القطرية وشاركت في عملية تكاملها الداخلي. ولو كانت القومية العربية قد اختفت من الساحة تماماً، حتى في أشد أشكالها رسمية ـ وهو ما تمثله جامعة الدول العربية ـ لكان من شأن الدولة الإقليمية القطرية أن تواجه أخطاراً كبيرة: لوقعت ضغوط ضد الدولة ولقادت إلى تفكك مكوناتها الاجتماعية، ولتعلقت الولاءات بمستويات أدنى مثل ولاءات الطوائف والقبائل ... الخ. وهذه الأمة ـ الدولة لم تصبح بعد دولة قومية بالمعنى الحقيقي للمفهوم(٦٨).

وتكشف العلاقة بين الفكر القومي العربي والدولة الإقليمية القطرية عن انفصال شبكي غريب. فحينما كان الفكر القومي العربي التقليدي يرى في الدولة زرعاً أجنبياً لا شرعية له، وأن حدودها كاريكاتورية بطبيعتها، فإن الفكر القومي العربي والحركة القومية العربية وجدا مساعدة من الدولة؛ فلقد ساعدت الدولة الإقليمية القطرية على جعل الفكر القومي العربي والحركة القومية العربية ينتشران ويكتسبان قوة من جديد، خاصة أثناء فترة ازدهار القومية العربية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين. فكانت الدولة العربية أداة نافعة استخدمتها القومية العربية للإبقاء على نوع من الهيمنة الأيديولوجية، وأحياناً السياسية، ولتحقيق الوحدة العربية الأولى بين مصر وسوريا في العام ١٩٥٨(٦٩).

مع ذلك، فإن الدولة الإقليمية القطرية ـ التي كانت، عبر تبنيها أيديولوجيا رسمية من جانب بعض النظم الحاكمة العربية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، قد أمدت القومية العربية بالقوة ـ تمثل الدليل الحي على أن القومية العربية أخفقت في تحقيق أهدافها. فمن ناحية تطورت القومية العربية بفضل الدولة الإقليمية القطرية وضدها في آن معاً، وأدت إنجازات الدولة في التنمية والتعليم والاتصالات، إلى جعل العرب يكتشفون تراثهم وثقافتهم ويدركون العوامل التي تربطهم معاً. ومن ناحية أخرى، كان الفكر القومي العربي على الدوام، خاصة في

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٦٨) من مقابلة مع حسن نافعة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(٦٩) يذهب غالي شكري إلى أنه على الرغم من هذا النجاح في تحقيق الوحدة، فإن انهيارها كان أكثر اتصالاً بعجز الفكر القومي العربي عن تحويل القومية العربية إلى هوية للعرب أكثر من أي شيء آخر، من مقابلة مع غالي شكري في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي ـ يعادل بين القومية العربية والثورة وتحدي الواقع الراهن، وخاصة حالة التجزئة السياسية العربية التي كان نظام الدولة صانعها الكبير. من هنا كان العداء التقليدي الذي كان الفكر القومي العربي التقليدي يكنّه لنظام الدولة.

أفضى هذا بالمؤرخ المغربي عبدالله العروي ـ لدهشته لهذا الانفصال ـ إلى أن يتعجب من أنه بينما «تجهز الدولة الإقليمية البلاد، وتعلّم، وتشغّل، وتنظم - وهذا هو مجال اجتماعيات الدولة ـ إلاّ أن كل هذه الإنجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشىء إجماعاً حولها، خاصة إذا كانت دعايتها تعيد باستمرار إلى الذاكرة أنها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى. وأين الدولة الإقليمية التي تتولى جهاراً العزلة والانفصال؟»[٧٠].

وجدير بالملاحظة أن الفكر العربي بشأن الدولة الإقليمية القطرية متأثر بمسألة الهوية المركزية. فالعرب، كما أوضحنا في الفصول السابقة، منقسمون بين الولاء لثلاثة مستويات من الهوية؛ فهناك الهوية العربية، والهوية الإسلامية ـــ ولدى كل منهما تصور جامع للأمة ـــ ومستوى هوية التضامنات الاجتماعية المعلقة بتشكيلات اجتماعية مثل القبيلة والطائفة الدينية والأقليات. لكن الهوية السياسية القائمة على الخضوع لسلطة التشريع لدى دولة معينة هي هوية أخرى لـم تدرج بعد. وهذه تعكس الواقع السياسي الذي لا يوجد للفرد بديل من أن يعيش معه ويقبله.

تقدم إسهامات ثمانينيات القرن الماضي التي ناقشناها في الفصل الثالث تطوراً ذا مغزى في الفكر القومي العربي في هذه المسائل الحيوية. مع ذلك، يبقى أن نرى ما إذا كان العربي سيصبح قادراً على الوصول إلى حل وسط مع ذاته. غير أن الفكر القومي العربي لـم يول انتباهاً كافياً لحقيقة أن الدول العربية تحاول أن تخضع لعملية تأميم، أي أن تصبح دولاًـ دولة. ومعنى هذا أن المناقشة حول مسألة الأمة في الوطن العربي لـم تنته بعد. وحقيقة أن الدول العربية تحاول أن تعزز أممها الخاصة تضع محل التساؤل نظرية عوامل قيام الدولة. فمن الواضح أن مفهوم الأمة وعواملها يحتاج لأن يعالج في ضوء تجربة الدول العربية.

٢ ـ الوحدة العربية: تاريخ أم مستقبل؟

على الرغم من أن الإسهامات التي ناقشناها في هذا البحث مخلصة لفكرة الأمة العربية، فإنها لا تعزو إلى هذه الأمة دوراً أكثر من ذلك الذي استطاعت أن تلعبه

---

(٧٠) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٦٩.

في السياسة. إن وجود أمة لا يضمن توحدها السياسي، وعوامل صفة الأمة ليست هي المتطلب الوحيد لتوحيدها؛ ذلك أنها لـم تكن كافية لضمان وحدة سياسية عربية في الماضي، ولا هي كانت قادرة على تحقيقها. ويؤمن الفكر الجديد بأنه، ما دامت قوى التجزئة في الأمة العربية تحدث تأثيراتها جميعاً في علاقة جدلية، فلا يمكن اعتبار الوحدة نتيجة تحدث على نحو تلقائي. لهذا فإن التكامل الاجتماعي داخل كل دولة عربية هو أكثر أهمية من أي استناد إلى عوامل القومية في تحقيق أي وحدة.

ويعد هذا حيوياً بشكل خاص، حيث إن دولاً عربية كثيرة تواجه مشكلات في مجال التكامل المجتمعي والسياسي، وتواجه مخاطرة التفتت الاجتماعي والسياسي. وإسهامات ثمانينيات القرن العشرين لا تدعو لأي شكل من أشكال الوحدة العربية فقط على أساس أن وحدة قد تحققت في الماضي، وعلى أساس الفكرة القائلة بأن أمماً مماثلة استطاعت أن تحقق وحدتها السياسية. فالوحدة العربية تعدّ حالة مستقبلية مرغوبة في الوطن العربي، وتعكس واقعاً اجتماعياً وتاريخياً متغيراً على نحو دينامي، ويختلف عمّا تحقق من قبل، وبالتالي تصبح الوحدة العربية مفهوماً جدلياً متأثراً بالظروف. فالوحدة العربية لـم تعد رغبة ثابتة ذات مناعة إزاء الظروف المتغيرة؛ بل إن الوحدة العربية أكثر من إعادة إنتاج عاطفية لتاريخ عربي مجيد متصوَّر. فهي ليست مجرد تجسيد لهوية عربية أو مجرد توحيد لأمة مجزأة سياسياً. الوحدة العربية ترى بمعايير المستقبل: هي مطلب ضروري للتطور. ومن الواضح أن الوحدوي العربي الجديد ذو توجه مستقبلي وليس منشغلاً بحنين إلى الماضي[٧١].

تبتعد إسهامات ثمانينيات القرن العشرين بدرجة كبيرة عن وجهات النظر الرومانسية في القومية العربية، وتركز على هذا المفهوم الجديد للوحدة العربية. وحسب هذه الإسهامات الجديدة، فإن الإطار المرجعي للكيانات (سواء كانت إسلامية ـ عربية أم أوروبية) ليس مقدمة مقبولة، فهذه الإطارات المرجعية لـم تعد تستخدم لتبرير الدعوة لأي وحدة عربية مستقبلية. وهذا صحيح بشكل خاص إذا أخذ مسعى الديمقراطية في الإسهامات الجديدة في الاعتبار، إذ ترى هذه الإسهامات الجديدة أن العنف والإرهاب اللذين يرتبطان بتجارب التوحيد التاريخية قد لا يكون بالإمكان تبريرهما حتى من أجل قضية نبيلة مثل التوحد القومي. لهذا فإن مسعى الديمقراطية ومركزية الخطاب الديمقراطي في إسهامات عقد الثمانينيات

(٧١) من مقابلة مع إسماعيل صبري عبدالله في القاهرة بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥. ويدافع عن وجهة النظر ذاتها كل من الجابري، وبنسعيد، وبلقزيز، وعبد اللطيف كما يتبين من المقابلات التي أجراها المؤلف معهم.

من القرن الماضي تعكس رغبة في تفنيد أي دعوة للتوحيد تزيح الديمقراطية جانباً وترفض أيضاً التوحيد بواسطة القوة[٧٢].

وإذا تحدثنا بشكل عام، فإن الإسهامات الجديدة تتفق على أهمية تحقيق أي شكل للوحدة العربية. مع ذلك، فإنها لا تعتبر هذه الوحدة المرغوبة نتيجة محتومة لوجود العرب باعتبارهم أمة. فالأمة لا تعتبر كياناً خالداً ذا رسالة مقدسة، كما اعتاد البعثيون أن يقولوا. والعروبة تعد هوية تواجه تحدياً من هويات أخرى تصنع شخصية العربي[٧٣]، وليست الهوية العربية هوية متجانسة تجانساً كلياً، بل هي بالأحرى معرضة للتأثر بوجود مستويات قطرية متباينة من الهوية. كذلك، فإنها تشمل داخلها تعدداً وتبايناً. لهذا ليس قصد الوحدة العربية أن تدمر هذا التعدد الغني داخل الثقافة العربية والشخصية العربية، كما أنها لا تصنع أمة عربية ذات بُعد واحد؛ بل إن الوحدة العربية لا تفضي بالضرورة إلى بناء دولة قومية واحدة.

٣ ـ الوحدة العربية: طبيعتها وشكلها

تقدم إسهامات عقد الثمانينيات من القرن العشرين فهماً جديداً لهدف تحقيق الوحدة العربية. فقد عبّر المفكرون عن ميل قوي نحو تحقيق هذا الهدف، إلاّ أن النموذج الجديد يسعى لتقديم مبرر جديد لهذا الهدف المركزي. فإذا ما جرى السعي إلى أي شكل للوحدة العربية أو التكامل السياسي العربي، فلا يقوم هذا على عامل صفة الأمة وحده، بل هناك عوامل تسهم في الدعوة إلى وحدة أو إلى تكامل أكثر مما يفعل العامل القومي. لهذا يسهل العثور في إسهامات الثمانينيات من القرن الماضي على تأكيد قوي للنزعة الوظيفية.

تبدي إسهامات ذلك العقد ـ التي تناولها هذا البحث ـ اهتماماً فائقاً بتأكيد الدور المهم الذي يمكن أن تلعبه النزعة الوظيفية في تمهيد السبيل لأي شكل من

---

(٧٢) هذه نقطة اتفاق بين كل المفكرين الذين أجرى المؤلف مقابلات معهم. مع ذلك، فإن قليلين من المفكرين العرب لا يزالون يعتبرون تحقيق الوحدة العربية أمراً ممكناً إذا استطاعت ما يسمونه «قواعد التوحد» التي أدت معاً إلى تحقيق التوحد التاريخي في أوروبا أن تؤدي فعلها في الحالة العربية. وهذه هي وجهة نظر نديم البيطار. فكما ناقشنا في الفصل الرابع، يذهب البيطار إلى أن الوحدة العربية ممكنة فقط إذا توفر بعض القواعد. ولا يزال البيطار يردد بعض قناعاته القديمة بأن الوحدة العربية تحتاج إلى قائد كاريزمي يستطيع أن يقود الجماهير نحو هذه الغاية، حتى إنه يذهب إلى اقتراح إمكان التضحية بالديمقراطية من أجل تحقيق الوحدة.

(٧٣) قسطنطين زريق، **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ٢٠٥.

أشكال الوحدة العربية أو التكامل العربي. ومن الواضح أن تلك الإسهامات قد تأثرت بالإنجاز الذي تمّ في أوروبا باتجاه مزيد من التكامل. فحقيقة أن الأوروبيين ـ من دون أن يملكوا خصائص أمة واحدة ـ قد تمكنوا من تحقيق وتعزيز صيغة فاعلة للتعاون أو التكامل، أذهلت الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن الماضي، فكانت فاعلة جداً في الإتيان بالنزعة الوظيفية إلى المقدمات الفكرية والأيديولوجية للفكر القومي العربي(٧٤).

وكما يذهب المفكر اللبناني أنطوان مسرة، فإن الفكر القومي العربي التقليدي والسبل التي اعتبرها مناسبة لتحقيق الوحدة العربية، قد برهنت على أنها غير عقلانية وليست واقعية(٧٥): «لا يزال العرب يبحثون في مجلدات ضخمة، قيّمة ولا شك، في قضايا الأمة والقومية والأديان والوحدة، وغيرها تخطاها الزمن في عصر تنازع المصالح والصراع على المواد الاستراتيجية»(٧٦).

إن دراسة تجارب التوحيد في العالـم (في أوروبا على سبيل المثال) تظهر أن الوحدة ممكنة من دون وحدة في «الأمة أو القومية أو اللغة أو الدين أو غيره، وحتى من دون تاريخ مشترك، ولكن بفضل المصالح المشتركة والخطر المشترك والتجارب المشتركة»(٧٧).

ومن الجدير بالملاحظة أن النزعة الوظيفية، من حيث هي مقاربة نحو الوحدة العربية، كانت شبه مستبعدة في الفكر القومي العربي التقليدي. وعلى سبيل المثال، كان الحصري قد استبعد الاقتصاد عاملاً في التكوين القومي. أما الآن، فإن المقاربة الوظيفية تكتسب دعماً واسعاً، وأصبحت لها جاذبية شديدة لدى العروبيين. لهذا، فإن تركيزاً على أهمية إقامة روابط مادية بين الدول العربية وخلق آليات للتكامل هي مقولة مشتركة في إسهامات ثمانينيات القرن الماضي(٧٨).

---

(٧٤) يرصد هذا التيار بوضوح في المناقشات، خاصة بين المفكرين المغربيين أمثال الجابري وبنسعيد وبلقزيز في المقابلات التي أجراها المؤلف معهم.

(٧٥) انظر مداخلة أنطوان مسرة ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: عبد المنعم سعيد، «دروس التجارب الوحدوية في العالم،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٧٨٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٨٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٧٨٢.

(٧٨) يذهب السيد يسين - في مقابلة أجراها المؤلف معه - إلى حد الإشارة إلى أن السمة الرئيسية للفكر القومي العربي الجديد هي مقاربتها الوظيفية. وعلى الرغم من أن المقاربة الوظيفية تظهر بوضوح في الإسهامات التي ناقشناها في هذا البحث، فإنه لا يزال يتوجب العثور على بعض الحجج ضد ملاءمة المقاربة الوظيفية للحالة العربية. من مقابلة مع حسن نافعة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

فإذا كانت النزعة الوظيفية قد انعكست بوضوح في إسهامات ذلك العقد، فليس القصد من هذا الإيحاء بأنها تقلل من شأن الدور المهم للعوامل الروحية أو الثقافية في تبرير الدعوة إلى وحدة عربية جامعة؛ إذ تعتقد الإسهامات التي نوقشت والمفكرون الذين أجرينا المقابلات معهم ، أن هذه العوامل احتفظت حتى الآن بدرجة معقولة من التماسك والتضامن العربيين. مع ذلك، ينبغي تمتين تلاحم هذه العوامل بإقامة روابط ومؤسسات مادية، وإلا فإن العرب سيخاطرون بتأكل هذه العوامل ذاتها.

ولقد غدا ضرورياً قطع بضع خطوات على طريق المقاربة الوظيفية كي يمكن لنموذج الوحدة العربية أن يلائم العصر الحديث. كذلك، فإن هذا حيوي لضمان المثل الأعلى ذاته وحمايته. إن التحرك نحو إقامة روابط أوثق بين الدول العربية يعدّ على القدر ذاته من الأهمية مثل الحفاظ على المثل الأعلى حياً داخل وعي العربي نفسه. وكما يذهب الباحث السياسي المغربي عبد الهادي بوطالب، فإن الخطوة الأولى بين أولويات التوحد العربي هي «الاستعداد للشروع في عمل طويل قوامه خلق المواطن العربي المؤمن بالوحدة الداعي بصلاحيتها وفاعليتها وباعتبارها أداة لتطوير مجتمعه القطري ووسيلة لتقويم أوضاعه وتحسين ظروف معاشه وتحويل مصيره إلى مصير أفضل»(٧٩).

تتفق الإسهامات الجديدة على أن شكل أي وحدة عربية وطبيعتها في المستقبل، ينبغي أن تقوم على إعادة توطيد الوعي العربي ذاته؛ إذ ينبغي أن تعاد هيكلة الفكر القومي العربي ليعنى بحاجات الحاضر وتحديات المستقبل، لا أن يعمل على إعادة إنتاج الماضي. وكما يذهب بلقزيز، يتعيّن على الفكر القومي العربي أن يتخلى عن حنينه إلى الماضي؛ يتعين عليه أن يترك جانباً أي وهم بشأن إعادة الإمساك بالهوية والتحرك نحو آفاق هوية تتطلب البناء(٨٠).

ومعنى هذا الاعتقاد أن الدول الإقليمية القطرية هي نُوىً لأي محاولة وحدوية عربية في المستقبل. والدولة ـ كما يذهب الجابري ـ هي حجر الزاوية في أي بنية توحدية. وهذا لأن وجود دولة بكل صفاتها المناسبة مطلب مسبق من دونه قد لا تنطلق شرارة الشعلة لأي وحدة. وهناك اتفاق واسع الانتشار في هذه الإسهامات الجديدة على أن الوحدة العربية قد لا تتحقق أو حتى يتم التفكير فيها قبل أن تصبح

---

(٧٩) عبد الهادي بو طالب، **نظرات في القضية العربية** (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٧)، ص ٩٤.

(٨٠) من مقابلة مع عبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

الدول العربية مجهزة بكل صفات الدول الحديثة. وتذهب الإسهامات الجديدة إلى أن الدول العربية لـم تبلغ بعد هذه المرحلة، بل هي تعدّ أولاً في مرحلة المشروع إلى أن تكتسب صفات مثل النضوج والمؤسسات والتقاليد والتكوين التام.

وكما يرى الجابري، فإن أي وحدة عربية قد لا تتحقق أو يتم التفكير فيها قبل أن تحقق الدولة القطرية العربية إشباع ذاتها بذاتها[٨١]؛ وهذا أمر مهم بشكل خاص ما دامت الدول العربية جميعاً لـم تستكمل بعد عملية بناء الدولة. لهذا يمكن تصوُّر أن أي محاولة لتحقيق الوحدة العربية ينبغي أن ينتظر إلى أن تكتمل هذه المهمة. وكما يوضح عبدالله العروي، فإن وجود الدولة القطرية باعتبارها دولة بالمعنى الكامل ـ وعلى الرغم من قوتها ـ لا يزال «يخضع للشك والتساؤل»[٨٢]؛ وهذا لتأكيد أهمية استكمال بناء مؤسسات الدولة، لأن «من الضروري لتحقيق وحدة أن يكون هناك جهاز دولة»[٨٣].

تبتعد الإسهامات التي نوقشت في هذا البحث عن وجهات النظر الرومانسية للفكر القومي العربي التقليدي، التي نوقشت في الفصلين الثاني والثالث. أما الآن فيتناول المفكرون العرب مسألة الوحدة العربية بطريقة أكثر واقعية. فهم متحرّرون تقريباً من الخيال القائم على الرومانسية. وكما أوضح قسطنطين زريق «ينبغي أن تنظر الفكرة القومية الحقة أولاً وفوق كل شيء إلى المستقبل». يتعيّن على القومية العربية أن تختار بين طريقين: «الأولى لا ترى من الحاضر والمستقبل إلاّ بقدر ما يسمح الماضي، والثانية لا ترى من الماضي إلاّ بقدر ما يسمح المستقبل والحاضر... الأولى تذكرية روائية، والثانية إبداعية بنائية؛ الأولى صوفية شعورية، والثانية عقلية إرادية».

ويتوقف مستقبل القومية العربية والأمة العربية على كيفية الرد على السؤال وعلى الاختيار. وكما هو واضح ـ في ما يرى زريق ـ فليس ثمة أمل للعرب ما لـم يختاروا الخيار الثاني[٨٤].

مع ذلك، فإن حالة الإحباط والاكتئاب جعلت بعض المفكرين العرب ينحو نحو الرومانسية والخيال. وهذا أمر يمكن فهمه، حيث إن أي تصور مستقبلي يفرض

(٨١) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٨٢) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٤٦.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٨٤) قسطنطين زريق، «موقفنا من تاريخنا،» في: مجموعة من المؤلفين، **قراءات في الفكر القومي. الكتاب الثالث: القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية**، سلسلة التراث القومي، ٥ كتب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٨٤ - ٨٦.

أن تكون فيه بعض عناصر من الرومانسية والخيال كأجزاء من تكوينه، وما إن تكون الأيديولوجيا في مركز هذا التصور، يصبح وقوع الرومانسية والخيال جزءاً مهماً من الأيديولوجيا[٨٥]. وعلى الرغم من أن المفكرين العرب الذين عرضنا إسهاماتهم في الفصول السابقة، يتفقون على أن الوحدة العربية هي أفضل مستقبل للعرب يمكن تصوره، فإن المشروع لا يزال يعاني غموضاً وتعميمات. وربما لا يزال يفتقر إلى إطار وبنية متماسكين يفصلانه بوضوح عن التصور الرومانسي القديم.

إن تصور الوحدة العربية، كما نجده في إسهامات عقد الثمانينيات من القرن الماضي، لـم يبلغ بعد المرحلة التي يقال فيها بأمان إنه أصبح برمته الوريث الخلاق لميراث مشروع نظري، وأنه قادر على الرد على تحديات الواقع العربي. مع ذلك، فإنه من الواضح أن الإسهامات الجديدة تحاول أن ترد على التحديات التي ينطوي عليها نظام الدولة العربية. ويرى غسان سلامة: «إن للكيانات القائمة منطقاً من نوع ما، وإلا لكانت قد انهارت منذ زمن بعيد. ولا يعني هذا بالضرورة أنه لا بد من قبوله أو الخوف من تجاوزه. إنه منطق أقوى من منطق الوحدويين؛ ولهذا فإنه هو المنتصر حتى الساعة. وسيبقى كذلك إذا لـم يحاول الوحدويون عرض وضعية تفكيكه. أما رفضه الكامل، فدليل على الإخفاق في مواجهته»[٨٦].

إن ما يميّز هذه الإسهامات الجديدة هو محاولة نقل القومية العربية من تاريخ للماضي ليصبح ـ حسب تعبير الكاتب اللبناني غسان تويني ـ «تاريخاً للغد». إنه محاولة لجعل القومية العربية «قومية هادفة» واضحة الغايات، وضوحاً موضوعياً علمياً وعملياً، أي أن يترتب الولاء لها التزاماً بمشروع قومي قابل للتنفيذ[٨٧].

رابعاً: نهاية العروبة أم قومية عربية جديدة؟

يتضح من مناقشة تطور الفكر القومي العربي في الفصول السابقة أن الفكر القومي والأيديولوجيا العربيين بوجه عام قد مرّا بأزمة منذ هزيمة العام ١٩٦٧ في الحرب مع إسرائيل. وقد أدت مقالة فؤاد عجمي إلى تجديد المناقشة؛ يقبل بسّام الطيبي هذه المقولة مع بعض التحفظ، فهو يصف القومية بأنها أسطورة، ولكنه يؤكد

(٨٥) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٨٦) سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري،» ص ٤٧١.

(٨٧) غسان تويني، **قراءة ثانية في القومية العربية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١)، ص٢٠.

أن هذه يمكن تصورها فقط «ما دامت موجهة نحو يوتوبيا دولة عربية متحدة»[٨٨]. مع ذلك، فإن الردّ الأقوى على مقولة عجمي جاء من حسن نافعة الذي رفض تشخيص الوفاة؛ إذ لاحظ نافعة في تحليل عجمي خلطاً بين الفكرة وتنفيذها، وأكد أن عجمي خلط الأيديولوجيا بحركتها السياسية[٨٩]. ورأى نافعة أن العروبة الجامعة هي فكرة أو أيديولوجيا، وهي حركة سياسية في الوقت ذاته. والزعم الذي طرحه عجمي بأن منطق الدولة كان هو العقيدة الأساسية الأصلية للنظام العربي، كان ضرباً من سوء الفهم للنظام العربي الذي يعتبره نافعة في جوهره نظاماً عروبياً جامعاً[٩٠].

ورأى إيلي شلالا أن مقولة الموت مقولة إشكالية للغاية، فتساءل بشأن مضمونها عما هو بالتحديد الذي مات حسب رأي عجمي؟ هل الأيديولوجيا القومية التي تحدّد هدفها بأنه توحيد العرب، أم أنه التعريف الواقعي (البراغماتي) للأمة العربية الذي «يمكن أن يوفر إجماعاً ذا هيمنة عامة يُتوقع من صانعي السياسة العرب أن لا يحيدوا عنه؟»[٩١]. ويختتم شلالا مناقشته قائلاً بأن أياً كان التعريف الذي يمكن أن يأخذ به عجمي، فإن القومية تبرهن على أنها جريحة لا ميتة. وسبب هذا أن القومية العربية تحتوي على مكونات ثقافية ولغوية وتاريخية ودينية تتحدى مقولة الموت.

ويتخذ م. شريدي الموقف نفسه، إذ يرى أنه إذا كان المثل الأعلى العربي الجامع بحاجة إلى قدر أكبر من المفصلة، فإنه لـم «يصبح زعماً فارغاً»[٩٢]. ويتفق شريدي مع حليم بركات في أن فشل أولئك الساعين إلى وحدة سياسية في تحقيق هدفهم حتى الآن لـم تتسبب فيه مثل عليا حدَّدوها لأنفسهم، بل عجزهم عن صنع الهياكل والاستراتيجيات العقلانية الضرورية، أي أن المشكلة تكمن، لا في المثل الأعلى نفسه، بل في الفجوة أو في الاختلال بين هذا الهدف والأفعال التي صممت لإنجاز الوحدة[٩٣].

---

(٨٨) Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, p. 25.

(٨٩) Hasan Nafa, «Arab Nationalism: A Response to Ajami's Thesis on the End of Pan-Arabism,» in: Tawfic E. Farah, ed., *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*, foreword by James A. Bill (Boulder, CO: Westview Press, 1987), pp. 133-151.-

(٩٠) من مقابلة مع حسن نافعة في القاهرة بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

(٩١) Elie Chalala, «Arab Nationalism: Bibliographical Essay,» in: Farah, ed., Ibid.

(٩٢) M. Shuraydi, «Pan-Arabism,» in: Ibid, p. 112.

(٩٣) Halim Barakat, *The Arab World, Society, Culture and State* (Berkely, CA: University of California Press, 1993), p. 4.

مع ذلك، فإن القول بأن القومية العربية في أزمة يختلف اختلافاً كلياً عن القول بأنها قد ماتت بالفعل. فمن الواضح أن الأزمة تمهّد السبيل لميلاد نوع جديد من الفكر القومي العربي. وقد أظهرت هذه الدراسة أن هناك مؤشرات كثيرة على أن هذا النوع الجديد يتطور إلى نموذج جديد من الفكر القومي العربي يختلف اختلافاً له مغزاه عن الفكر القومي العربي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

وكما تذهب افتتاحية في شهرية **الوحدة**، فإن الفكر القومي العربي متّجه نحو تغيير طبيعته نتيجة للأزمة التي عاناها، وكوسيلة لمراعاة الواقع في السياسة والمجتمع العربيين[(٩٤)]. ونظراً لطبيعة ومضمون الإسهامات التي ناقشناها في هذا البحث، ليس من الصعب أن نلاحظ أية مفاهيم ومقولات جديدة تحملها هذه الإسهامات. فمن الواضح أن هذه مفاهيم ومقولات الديمقراطية والأقليات وحقوق الإنسان والعقلانية والواقعية (البراغماتية) وتصور للقومية العربية يستند إلى فكرة الأمة أكثر مما يستند إلى مصالح مشتركة.

يعكس هذا محاولة مخلصة من جانب المفكرين العرب لتغيير بؤرة تركيز ومضمون القومية العربية لإيجاد مفاهيم وأفكار جديدة تقوم على منهج نقدي. ومن الواضح أن محاولات النموذج الجديد كانت لاستخدام التطورات في العلوم الاجتماعية والاستفادة منها، وكذلك لاستخراج الدروس من الإحباط الذي سببته تجارب الماضي. لهذا، فإن النقد هو العلامة الرئيسة للنوع الجديد، وهذا لأن النقد ـ كما تشير افتتاحية **الوحدة**، مقاربة مناسبة وضرورية نحو صقل الذات وبنائها من جديد[(٩٥)].

تظهر إسهامات ثمانينيات القرن الماضي إيماناً قوياً بأن إخفاق الفكر القومي العربي بعد العام ١٩٦٧ كان نتيجة لعيوبه النظرية والمعرفية (الإيبستيمولوجية). فالهزيمة التي منيت بها القومية العربية في مضمار السياسة العربية بعد العام ١٩٦٧ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بضعف أيديولوجيتها؛ وهذه نقطة رئيسية من نقاط التركيز في الإسهامات الجديدة. فإن القوة الدافعة للتيار الجديد هي أن يحاول تجنب أي ثقة في غير محلها، وأي رومانسية وأي بساطة تشيع في الواقع غموضاً. فهذه العوامل تُرى باعتبار أنها تكمن وراء هزيمة الصيغة القومية من الفكر القومي العربي. أما حقيقة أن هذه العيوب الهيكلية كانت تفعل فعلها، بينما كان الوطن العربي يفتقر إلى أية

(٩٤) انظر الافتتاحية في: **الوحدة**، العدد ٧٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٣ - ٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣ - ٥.

ممارسات ديمقراطية، ما زاد الوضع سوءاً بالنسبة الى القومية العربية. ويصدق هذا بشكل خاص على الرابطة بين القومية العربية والنظم الحاكمة السياسية التي لم يكن فيها مجال للديمقراطية[٩٦].

الأمر المهم في النموذج الجديد هو إدراكه نواقص سلفه. ولعل هذا الإدراك هو ما يبرر النظر إليه باعتباره جديداً. إنه يفتح الأبواب لقراءة جديدة منعشة لإشكالية الواقع العربي، وبالتالي لمراجعة بنية المشروع العربي الجامع والمثل الأعلى ذاته. ولكن، على الرغم من الاتفاق على أن الفكر القومي العربي التقليدي قد أخفق، وأنه ربما يكون قد انتهى، فإن الإسهامات الجديدة لا ترى أيَّ داعٍ للاعتقاد بأن العروبة أو القومية العربية قد ماتت[٩٧].

وكما يذهب الجابري، فإنه حتى إذا بلغ الفكر القومي العربي «عنق الزجاجة»، فليس هذا برهاناً على عدم مواءمة الفكر القومي العربي في ذاته، ولا برهاناً على أن القومية العربية منافية للمنطق. الأحرى ـ وفقاً لما يوضح الجابري ـ أن هذا إنما يوحي فحسب بأن الفكر القومي العربي التقليدي كان عاجزاً عن توفير نظرية يمكن أن تفسر الواقع العربي تفسيراً علمياً وأن تصمم طريقاً ملائماً لتغييره[٩٨]. أما أن هذا الفكر القومي العربي التقليدي قد أخفق في تحقيق هذه الأهداف، فلا ينطوي ضمنياً على أن محتواه وأهدافه ليست مشروعة أو منطقية. الأحرى أن هذا الإخفاق يصور «عجز الذهن الذي أنتج هذا الخطاب عن صنع بنية نظرية متماسكة قادرة على تفسير الواقع وتوفير قدرات نظرية مناسبة لتحويله»؛ ومعنى هذا أن الفكر القومي العربي لم يكن قادراً على أن يصبح أيديولوجيا «علمية» «تستخدم الواقع من أجل أن تغيّره»[٩٩].

يشارك في وجهة النظر هذه المفكرون العرب الذين درست إسهاماتهم في هذا البحث وأولئك الذين جرت معهم مقابلات. وهم يتفقون على أن ما انتهى هو الفكر القومي العربي التقليدي وإحدى صيغ الفكرة العروبية الجامعة. فلقد أخفقت

---

(٩٦) من مقابلة مع غالي شكري في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٩٥. وعبّر عن وجهات نظر مماثلة كل من الجابري وبلقزيز وسعد الدين إبراهيم وبنسعيد في المقالات التي أجراها المؤلف معهم.

(٩٧) من الجدير بالتسجيل أن كل المفكرين العرب الذين أجرى المؤلف مقابلات معهم يتمسكون بوجهة النظر هذه.

(٩٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(٩٩) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٣١.

صيغة خمسينيات وستينيات القرن الماضي من الفكر القومي العربي المثالي والرومانسي، وتردد صدى فشلها في الإسهامات الجديدة. واتفق المفكرون الذين جرت مقابلتهم على رفض الفكرة القائلة بأن القومية العربية قد ماتت. وهم يذهبون إلى أنه إذا كانت القومية العربية قد فقدت سلطتها وسيطرتها على السياسة العربية، فهذا بسبب إخفاق أيديولوجيتها، وهذه الأيديولوجية تخضع الآن لعملية تجديد.

يذهب المفكرون العرب إلى أن التطورات التي وقعت في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفياتي سابقاً، هي شاهد على حيوية القومية وملاءمتها. فحقيقة أن الهويات القومية عادت إلى الظهور من جديد في هذه المنطقة من خلال تجدد المعتقدات والأفكار، هي مؤشر واضح على أن القومية لا يمكن أن تموت. فعلى الرغم من نحو سبعين عاماً من التلاعب والتوجيه المذهبي الأيديولوجي الشيوعي، عادت القومية من جديد، وهي تصنع العناوين الرئيسية للصحف في أوروبا الشرقية وجمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقاً. ويعتبر المفكرون العرب الذين أجرينا مقابلات معهم أن هذه التطورات وضعت في المقدمة من جديد مسألة التوحد القومي[١٠٠]. مع ذلك، وبينما يمكن أن تؤدي هذه التطورات إلى إبراز مسألة التوحد، فإنه من الواضح أن هذا يتم لا على خطى تراث أو رومانسية، بل بالأحرى على خطى عقل سياسي تبدي الإسهامات الجديدة في الفكر العربي شغفاً بتأكيده.

تحاول إسهامات الثمانينيات من القرن العشرين إعادة إحياء مضمون القومية العربية. وتؤكد هذه الإسهامات الحاجة إلى تجديد شباب القومية العربية حتى تقبل التغيّرات التي مرّ بها الوطن العربي خلال العقدين أو الثلاثة السابقة. لكن هل يعني هذا أن القومية العربية فقدت مضمونها الحقيقي وأصبحت واقعية (براغماتية) عربية، حيث الواقع هو المتغير المستقل في حين أن الفكر القومي العربي هو المتغير التابع؟ ليست هذه فرضية سليمة، حيث إن القومية هي في النهاية أساس نظري لسياسات عملية. وهذا الأساس ـ حتى ولو أراد ـ قد لا يصبح واقعاً ما لم يتوافق مع الظروف، وإلاّ بقي نصوصاً رومانسية[١٠١].

إن مراجعة الفكر القومي العربي ومحاولة دعاته إعادة بناء مفاهيمه، تتفق مع ما يعتبره برهان غليون المجتمع العربي داخلاً «مرحلة بحث مهذب عن الذات وجو

(١٠٠) من مقابلة مع مجدي حماد في القاهرة بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٩٥، وعبد الإله بلقزيز في الرباط بتاريخ ٤ نيسان/أبريل ١٩٩٦، ومحمد عابد الجابري في الدار البيضاء بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

(١٠١) مصطفى الفقي، **تجديد الفكر القومي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ٧٥.

تساؤل عن ماضيه وهويته وأسس قيامه ومصيره كما لـم يحدث له أن فعل من قبل»[١٠٢]. لقد تأثرت تناقضات ثمانينيات القرن الماضي بصعود الإسلام السياسي. فقد كان الإسلام السياسي عاملاً حاسماً جداً جعل المثقفين العرب يدركون مدى أهمية التخفيف من تفسيرهم القومي العروبي للتاريخ الإسلامي ـ العربي. ويصدق هذا بشكل خاص في ما يتعلق بالتحقيق في مسائل الأمة والدولة. ونتبين هذا بوضوح في الإسهامات التي نوقشت في الفصول السابقة. إن الاهتمام بمسألة الدولة هو دليل مهم على هذه الإسهامات للفكر القومي العربي. وكما يوضح غليون، فإن «التحقيق في الدولة وفهم مشكلاتها يشكلان المدخل الرئيسي لتحليل وفهم الأزمة الشاملة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، التي تعيشها المجتمعات العربية»[١٠٣].

ويولي غليون الدولة الإقليمية القطرية العربية دوراً كبيراً في إحداث هذا التطور. وهو يوضح أن ديمومة هذه الدولة وتكريسها قد خلق مصالح اجتماعية ومادية جديدة. كذلك، فإنها أفضت إلى تطور الاتجاهات القطرية في شكل مذاهب قطرية «قومية». مع ذلك، لا يعكس هذا بروز «حركة قومية شعبية بالمعنى العميق للكلمة في الأقطار المستقل واحدها عن الآخر»[١٠٤]. ويذهب غليون إلى أن محاولة بلورة هذه الاتجاهات القطرية ليس أكثر من " تعبير عن قوميات وظيفية لا بد منها لتشغيل مؤسسات الدولة وإعطائها الصفة الرسمية الحديثة، وإظهارها شكلاً كتجسيد لإرادة وطنية»[١٠٥].

ويذهب غليون إلى أن هذه «القوميات» القطرية «لا تطمح بأي حال من الأحوال إلى أن تتحول إلى عقائد قومية حقيقية، أي إلى مصدر القيم ومبدأ التماهي الثقافي والخيالي للأفراد الخاضعين لها أو المحدّثين عنها»[١٠٦].

هذا لأنه على الرغم من إحكام هذه العقائد القومية المحلية قبضتها على الدولة وسياساتها بوضوح، فإنها لا تزال " تعيش تحت وصاية الفكرة القومية العربية، ولا تقوم إلا بالتمسح بها، كما يدل على ذلك الاحتفاظ بالجامعة العربية مركزاً لهذه القومية مع انعدام أي فاعلية حقيقية لمؤسساتها»[١٠٧].

(١٠٢) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ٢٧.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

تدعم وجهة النظر التي عبّر عنها غليون الحجة التي تكمن في هذه الدراسة؛ ذلك أنه إذا كانت القومية العربية، باعتبارها حركة سياسية، قد فقدت سيطرتها على السياسات العربية منذ العام ١٩٦٧، فليس هذا إعلاناً بموت القومية العربية بما هي أيديولوجيا، أو اختفاء الموضوعات العروبية الجامعة في الفكر العربي. فالفكر القومي العربي لا يزال حياً، كما أظهرت المناقشات التي عرضناها. مع ذلك، فإن القومية العربية ـ بالنظر الى التطورات التي جرت في الوطن العربي والتي لّمحنا إليها في مواضع سابقة ـ مهيأة لأن تلعب الدور نفسه الذي لعبته أثناء ازدهارها في خمسينيات وستينيات القرن العشرين.

وكما يتنبأ غليون، فإن القومية العربية ـ في شكلها الجديد ـ قد تميل إلى «تكوين نوع من إطار مرجعي عام موحّد للقوميات الأصغر والفرعية»[١٠٨]. مع ذلك، فإنه يقر بأن عرب اليوم لهم هويات متنافسة، وأن توفيقاً بين هذه الهويات ليس مؤكداً أن يتم حتى تنتهي المناقشة بشأن مكانة كل من هذه الهويات و«دورها في التصور الذاتي للهوية والأسبقيات السياسية، وتجاوز الشعور بالتعارض القائم في ما بينها»[١٠٩]. ويتضح هذا بشكل خاص إذا لاحظنا التركيز الشديد على خلق قومية قطرية في البلدان العربية.

إن التركيز المتزايد الذي نلاحظه في الأقطار العربية اليوم على الانتماء القطري وخلق نزعة أو عقيدة قومية قطرية غالباً ما تنحو الشوفينية الضيقة تجاه الأقطار العربية المجاورة، يعبر عن إخفاق تكون الدولة القطرية باعتبارها أمة[١١٠]. ويؤكد غليون أن ليس هناك ما يمنع من عودة العروبة كي تصبح في مرحلة مقبلة، إذا ما تبدلت علاقات القوى الإقليمية، من جديد إلى إحتلال الموقع المرجعي الأول في إعادة بناء الهوية السياسية[١١١].

هذه هي أيضاً وجهة نظر كثيرين من الكتّاب العرب وغير العرب. فهناك اتفاق واسع بين الباحثين في هذا الموضوع على أن القومية العربية لم تمت. أما ما يعدّ ميتاً فهو تلك المفاهيم الميتافيزيقية، وهذا يفسح مجالاً لظهور مفاهيم جديدة قائمة على العقلانية. وتعطي هذه العقلانية الأولوية للمصالح وتستخرج دروساً من التاريخ[١١٢]. وعلى الرغم من أن هناك اتفاقاً على أن الأفكار التقليدية الرومانسية

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١١٢) من مقابلة مع عبد المنعم السيد سعيد في القاهرة عام ١٩٩٥.

للقومية العربية هي الآن عديمة الفائدة، فإن ثمة كتّاباً يعتبرون أنه " ستظل القومية العربية (في ما أعتقد) موجودة، ولكن في صورة تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي اعتادتها خلال عقود الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات والستينيات (من القرن العشرين). ستكون هناك قومية عربية جديدة تماما»[١١٣].

ويبرهن تحليل إسهامات ثمانينيات القرن الماضي بوضوح على ما يذهب إليه إبرهارد كينله (Eberhard Kienle)، وهو أن «المستقبل لن يسمح بفسحة لأمور مثل أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة أو أي أمر مماثل لذلك، لأن هذه التسميات التطهرية أو الصوفية ستختفي»[١١٤]. وعلى الرغم من أنه يمكن العثور على بضعة إسهامات تؤكد سمو فكرة الأمة، فإن النموذج الجديد يتسق مع ما يشير إليه برهان غليون من أن: «النجاح في بناء الفضاء الواسع الذي تحتاج إليه التنمية الحضارية لا يتوقف على اصطناع نظرية في واحدية الأمة، بقدر ما يستدعي تطوير القواعد والجدليات السياسية التي تساعد على تكوين التجمعات الفدرالية الكبرى»[١١٥].

ليست الفكرة العروبية انعكاساً لـ «استمرار التصور القديم للهوية، أو للأمل بإعادة تجديد هذا التصور مرة أخرى»[١١٦]. ويرتبط هذا بما يعتبره قسطنطين زريق الرابطة التي لا يمكن أن تنفصم بين مسائل الحضارة ومسائل العقل والإبداع[١١٧]. وهو يذهب إلى أن «الأمة العربية متورطة في الآن نفسه في معارك بناء الأمة واليقظة الحضارية. وهما معركتان متصلتان متلازمتان، فلا بناء قومياً صحيحاً من دون مضمون حضاري فاعل ثري، ولا نهوض حضارياً ثابتاً من دون تكوّن قومي»[١١٨]. وتؤكد إسهامات ثمانينيات القرن الماضي هذه المفاهيم والأفكار الجديدة. وقد حدّدت المناقشة الخطوط العريضة لمقدمة النموذج الجديد في الفكر القومي العربي. ومقارنة بطبيعة ومضمون النموذج القديم التقليدي، فإن المقدمات الجديدة تبدو واضحة جلية.

---

(١١٣) كينله، «آفاق القومية العربية،» ص ٧٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١١٥) غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ص ١٠٥.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١١٧) قسطنطين زريق: **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات**، ص ١٨٠، و**نحن والمستقبل**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٩.

(١١٨) زريق، **نحن والمستقبل**، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٩.

خاتمة

نخلص مما تقدم إلى أن الإسهامات الجديدة التي حللناها في الفصول السابقة تظهر أن الفكر القومي العربي كان مجبراً، بحكم الظروف والإحباط، على أن يعيد التفكير في مفاهيمه وأفكاره، وبالتالي أن يعيد هيكلة إشكاليته. فالإسهامات التي شكلت موضوع هذه الدراسة هي استمرار لعملية المراجعة والنقد التي مرّ بها الفكر القومي العربي منذ أواخر ستينيات القرن الماضي. وقد ركزت المناقشات في الفصول السابقة على إثبات طبيعة ومضمون الخطاب الفكري في الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين، ورؤية مدى اختلافه عن القومية العربية الرومانسية.

ويكشف التحليل أنه على النقيض من العقود السابقة، فإن ثمانينيات القرن العشرين شهدت بروز تفكير جديد يؤسس مفاهيمه على الواقع لا على الحنين إلى الماضي. ومن الواضح من المناقشة أنه لا يزال في التيار الجديد تأكيد واضح قاطع على الوحدة العربية باعتبارها الحالة المرغوبة لمستقبل العرب.

مع ذلك، فإن الوحدة العربية لـم يُنظر إليها باعتبارها إعادة إنتاج للماضي، بل هي بالأحرى متصورة باعتبارها مشروعاً تمليه الحاجات أكثر مما تمليه الهوية والتاريخ. والوحدة لـم تعد ترى باعتبارها نقيض نظام الدولة، بل يعتقد أن مثل هذه الوحدة لا يمكن أن يتحقق من خلال تدمير نظام الدولة، بل بالاختيار الديمقراطي لهذه الدول الذي به تحافظ على وجودها فلا تزول؛ فالنموذج الجديد يدعو إلى الاستيعاب والقبول.

وتعكس المناقشة والتحليل اتفاقاً على أن القومية العربية لـم تمت، بل إنها تمر بعملية إعادة هيكلة فكرية وأيديولوجية. وإسهامات ثمانينيات القرن الماضي هي استمرار وتجدد للفكر القومي العربي، ولهذا فإنها تجدد حيويته بين التيارات الأيديولوجية في الوطن العربي. ولقد أظهر صعود الإسلام السياسي ومحاولة بناء نموذج جديد للفكر القومي العربي، أن الأيديولوجيا في الوطن العربي لا يزال لها

دور تلعبه. مع ذلك، فإنه من الواضح أن هذه العروبة الجديدة لا تهدف إلى اختراع أيديولوجيا أخرى أو عقيدة تؤكد الانسجام بين العرب، لكنها في الوقت نفسه تطيح بكل الفروق وبالقطرية.

هذا يعني أيضاً أن النموذج الجديد يواجه تحدياً أساسياً، وهو تحدّ حشد قدرته على مواصلة عملية التجدد وتجاوز التناقضات أو التغلب عليها. فلا يزال أمام النموذج الجديد شوط طويل يقطعه؛ إذ عليه أن يتخلص من كل النواقص النظرية والمعرفية (الإيبستيمولوجية) والأيديولوجية التي تميّز النموذج القديم، الذي لا يزال بالإمكان اكتشاف بعض بقاياه في النموذج الجديد. ويبقى أن نرى ما إذا كان النموذج الجديد سيتمكن من التغلب على الصعوبة المزدوجة: صعوبة التخلي، وصعوبة الإبداع.

فإذا كانت المصلحة والانشغال بمسائل الديمقراطية والمجتمع المدني والعلاقة بين الجنسين والأقلية تعكس تراجع القطيعة الأيديولوجية فإن من المهم أن يتناول مزيد من البحوث مسألة ما إذا كان هذا التيار سيتكرس. وهذا أمر مهم بوجه خاص بالنظر إلى الصراع الحاد بين عناصر الديمقراطية والعلمانية وأولئك الذين يحثون على قيام حكم لرجال الدين (حكم ثيوقراطي) يرتبط بهجمة قوية للإسلام السياسي. وترتبط هذه المسائل ارتباطاً وثيقاً بمسائل الحداثة وملاءمة الإسلام والوحدة العربية للهدف العربي الخاص بلعب دور فاعل في تطور العالم المعاصر، وفي تطورهم هم أنفسهم، وهو الأصح.

ونظراً لطبيعة التطورات الأخيرة في الوطن العربي وحجمها، من المهم أن نحقق في الرد الفكري من جانب الفكر القومي العربي على الطبيعة المتغيرة لبيئته. إن الغزو العراقي للكويت وحرب الخليج الناتجة منه، وكذلك التطورات على جبهة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، مع احتمالات إقامة دولة فلسطينية، وفي النهاية تصفية المشكلة الفلسطينية، وهي المسألة المركزية للأمة العربية ـ كما عبّر عنها الفكر القومي العربي التقليدي ـ كانت هي أكثر التطورات درامية من حيث تأثيرها في طبيعة الفكر القومي العربي.

إن ثمة حاجة إلى مزيد من البحث لتفحص الأثر الذي ستحدثه هذه التطورات في المناقشات المتعلقة بمسائل الديمقراطية وعلاقتها بالوحدة. لقد استُخدمت المسألة الفلسطينية كتمويه أيديولوجي على الدكتاتورية. ومن المهم تحديد طبيعة النموذج الجديد لتحليل إسهامات عقد التسعينيات من القرن الماضي من أجل رؤية ما إذا كانت هناك مسائل ذات طبيعة مجتمعية تحظى بفرصة للتعامل معها على أساس قيمتها

الخاصة ومن دون أي تمويه أيديولوجي.

يواجه الوطن العربي تحدي مشكلات مجتمعية أخرى كثيرة. فقد زادت العقود الأخيرة مستوى وكثافة الاتصالات بين الدول العربية إلى درجة لم يسبقها مثيل، مما أدى أيضاً إلى تقوية فكرة العروبة. إن جدلية النماذج القديمة والحديثة جوهرية لتمتين الأسس التي تقوم عليها المقدمات القائلة بأن الفكر القومي العربي ـ وفكرته المركزية عن الأمة العربية ـ تفترض إرساءها في بيئة متغيرة. والتحديات ضخمة للغاية إلى حدّ أن النموذج الجديد يحتاج إلى أن يُدعم، بينما هو يؤدي وظيفة دعم بعض المقدمات الأساسية للنموذج القديم.

مع ذلك، فإن ثمة مشكلات واضحة في ميادين السياسة والاقتصاد والتنمية. وأكثر أشكال حضورها وضوحاً يُشعر به في المشكلات التي يواجهها العربي المعاصر والصعوبات التي تقابله، بينما هو يحاول بلوغ بعض طموحاته. ومن المهم أن تجرى بعض البحوث لاختبار قدرة الفكر القومي العربي على الاستجابة لاحتياجات العربي المعاصر. ومن شأن هذا الأمر أن يساعد على تقويم احتمال تكريس عناصر العقلانية والواقعية (البراغماتية) داخل نموذجه. كذلك، فإن من الحيوي تأكيد المكوّن الجوهري للواقعية إذا كان الفكر العربي يعالج المسائل أو المشكلات الحقيقية لا إطلاق التسميات الأيديولوجية أو إخفاء المسائل الفعلية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين. **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: (دراسة ميدانية)**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

ـــــ. **تأملات في مسألة الأقليات**. القاهرة: مركز ابن خلدون للنشر، ١٩٩٢.

ـــــ. **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

ـــــ [وآخرون]. **مصر والعروبة وثورة يوليو**. ط ٢. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

أبو المجد، أحمد كمال. **حوار لا مواجهة**. طبعة جديدة فريدة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.

أحمد، أحمد يوسف. **الصراعات العربية ـ العربية (١٩٤٥ ـ ١٩٨١): (دراسة استطلاعية)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

أمين، سمير. **أزمة المجتمع العربي**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥.

ـــــ. **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

الأنصاري، محمد جابر. **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠. (عالم المعرفة؛ ٣٥)

ـــــ. **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**. قدّم له نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. ط ٦. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

الأيوبي، نزيه ناصيف. **الدولة المركزية في مصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

ـــــــ. **العرب ومشكلة الدولة**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٢. (بحوث اجتماعية؛ ١٠)

باترورث، تشارلز إي. **الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي**. ترجمة محمد أحمد شومان. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠. (بحوث اجتماعية)

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

بلقزيز، عبد الإله. **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

ـــــــ. **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١.

ـــــــ. **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ**. الرباط: دار القلم، [١٩٨٩].

بنسعيد، سعيد. **الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

بو طالب، عبد الهادي. **نظرات في القضية العربية**. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٧.

البيطار، نديم. **جذور الإقليمية الجديدة، أو، العمل الوحدوي والتخلف العربي**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣. (الدراسات الاقتصادية والسياسية)

ـــــــ. **حدود الهوية القومية: نقد عام**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

ـــــــ. **دور النظرية الثورية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥.

ـــــــ. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**.

ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

تحليل مضمون الفكر القومي العربي: (دراسة استطلاعية). المشرف على الدراسة السيد يسين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

تويني، غسان. **قراءة ثانية في القومية العربية**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ـــــــ. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــ. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلة نقدية**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

ـــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. نقله إلى العربية المنجي الصيادي. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الجندي، أنور. **الفكر العربي المعاصر في معركتي التعريب والتبعية الثقافية**. القاهرة: مكتبة الإنغلو المصرية، [د.ت.].

حجازي، أحمد عبد المعطي. **رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق**. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.

حسيب، خير الدين [وآخرون]. **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، التقرير النهائي)

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١)

ـــــــ. **أبحاث مختارة في القومية العربية**. بيروت: دار القدس، ١٩٧٤.

ـــــــ. **العروبة بين دعاتها ومعارضيها.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ٤)

ـــــــ [وآخرون]. **آراء ودراسات في الفكر القومي.** [الكويت]: مجلة العربي، [١٩٨٥].

حمادي، سعدون [وآخرون]. **دراسات في القومية العربية والوحدة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥)

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب: تليه سلسلة الردود والمناقشات.** تقديم جلول فيصل. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.

حوراني ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩.** ترجمة كريم عزقول. ط ٤. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة.** بيروت: الدار المتحدة، ١٩٨٥.

خليل، خليل أحمد. **العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل.** بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤.

الخولي، لطفي (محرر). **المأزق العربي.** القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٦.

دروزة، محمد عزة. **حول الحركة العربية الحديثة.** [ط ٢] منقحة وموسعة. صيدا: المكتبة العصرية، [١٩٧١ ـ؟].

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٤٨.

ـــــــ. **الجذور التاريخية للقومية العربية.** بيروت: دار العلم للملايين. [١٩٦٠]. (سلسلة الدراسات القومية)

الرزاز، منيف. **تطور معنى القومية.** ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠

زريق، قسطنطين. **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

ـــــــ. **معنى النكبة.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨.

ـــــــ. **معنى النكبة مجدداً.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧.

ـــــــــــ. **نحن والمستقبل.** ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.

ـــــــــــ. **هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية.** بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٣].

ـــــــــــ. **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي.** بيروت: دار المكشوف، ١٩٣٩.

زين، زين نور الدين. **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية.** ط ٤. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.

سعد الدين، إبراهيم ومحمود عبد الفضيل (محرران). **التنمية العربية.** منسق الدراسة سعد الدين إبراهيم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب.** بيروت: دار العودة، ١٩٧٤.

ج١: **الأصول.**

ج٢: **تأصيل الأصول.**

ج٣: **صدمة الحداثة.**

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

السيد، رضوان. **الأمة، والجماعة والسلطة: [دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي].** بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

سيف الدولة، عصمت. **الطريق إلى الوحدة العربية.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

ـــــــــــ. **عن العروبة والإسلام.** ط ٢. تونس: البراق للنشر، ١٩٩٠.

شرارة، وضاح. **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين.** بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠. (سلسلة العلوم الاجتماعية)

شرف الدين، فهمية. **الثقافة والأيديولوجيا في الوطن العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٩٠.** بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣.

ـــــــ [وآخرون]. **بحوث في الفكر القومي العربي: إشكاليات نظرية: الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث.** بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥. ٢ ج.

شكري، غالي. **أقنعة الإرهاب: البحث عن علمانية جديدة.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

ـــــــ. **دكتاتورية التخلف العربي.** ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

ج١: **مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة.**

شيا، محمد. **جدلية التفتت والوحدة في المشرق العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٩٠.** بيروت: معهد الإنماء العربي؛ طرابلس، ليبيا: الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٩١. (سلسلة دراسات الفكر العربي)

صايغ، أنيس. **تطور المفهوم القومي عند العرب.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١.

ضاهر، مسعود. **الدولة والمجتمع في المشرق العربي، ١٨٤٠ ـ ١٩٩٠.** بيروت: دار الآداب، ١٩٩١.

ـــــــ. **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة.** بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦. (الدراسات التاريخية)

طرابيشي، جورج. **الدولة القطرية والنظرية القومية.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

عازوري، نجيب. **يقظة الأمة العربية.** تعريب وتقديم أحمد بو ملحم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٨].

عبد الله، إسماعيل صبري. **وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة.** القاهرة: مؤسسة الأهرام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥.

عبد الفضيل، محمود. **النفط والوحدة العربية: تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩.

عبد اللطيف، كمال. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي.** [الرباط]: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــــ. **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة.** ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة والميثاق وبرنامج ثلاثين مارس.** طرابلس: دار مكتبة الفكر، [د.ت.].

العرب والعالم. منسق الدراسة ومحرر الكتاب علي الدين هلال. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

العروي، عبدالله. **الأيديولوجية العربية المعاصرة.** قدم له ماكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩.

ــــــــ. **مفهوم الدولة.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

العظم، صادق جلال. **النقد الذاتي بعد الهزيمة.** بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٨].

ــــــــ. **نقد الفكر الديني.** بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٩].

عمارة، محمد. **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق.** ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨. (دراسة تاريخية)

ــــــــ. **العرب والتحدي.** ط ٢. دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٧.

ــــــــ. **العروبة في العصر الحديث.** ط ٣. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١.

عمر، عمر عبد العزيز. **تاريخ المشرق العربي، ١٥١٦ ـ ١٩٢٢.** بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

العيسمي، شبلي. **الوحدة العربية من خلال التجربة.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧١].

غليون، برهان. **بيان من أجل الديمقراطية.** بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

ــــــــ. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

فارس، نبيه أمين ومحمد توفيق حسين. **هذا العالم العربي: دراسة في القومية العربية وفي عوامل التقدم والتأخر والوحدة والتفريق في العالم العربي.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٣.

الفقي، مصطفى. **تجديد الفكر القومي.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤.

قرم، جورج. **انفجار المشرق العربي: من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)

______. **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.

القومية: مرض العصر أم خلاصه؟. أعده للنشر فالح عبد الجبار. لندن: دار الساقي، ١٩٩٥.

كيلة، سلامة. **العرب ومسألة الأمة.** بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩.

المجتمع والدولة في الوطن العربي. منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

مجموعة من المؤلفين. **قراءات في الفكر القومي. الكتاب الثالث: القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. ٥ كتب. (سلسلة التراث القومي)

محافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية.** بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

مطر، جميل وعلي الدين هلال. **النظام الإقليمي العربي: دراسة في العلاقات السياسية العربية.** ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

مغيزل، جوزف. **العروبة والإسلام.** بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠.

______. **العروبة والعلمانية.** بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.

منسي، محمود صالح. **حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٢. (دراسات في الشرق العربي الحديث؛ ١)

موسى، سليمان. **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة، ١٩٠٨ ـ ١٩٢٤.** بيروت: دار النهار للنشر، [١٩٧٠].

موسى، منير مشابك. **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨.** بيروت: دار الحقيقة، [١٩٧٣].

مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام. **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٨**. القاهرة: المركز، ١٩٨٨.

نصار، ناصيف. **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**. ط ٢. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤.

نصر، مارلين. **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠: (دراسة في علم المفردات والدلالة)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢)

نصور، أديب. **النكسة والخطأ: الأخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت إلى الكارثة**. بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٨].

النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: (من منظور مختلف)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

دوريات

إبراهيم، سعد الدين. «الدولة القطرية وسيناريوهات المستقبل العربي.» **الوحدة**: العدد ٤٨، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

ــــــــ. «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي.» **قضايا عربية**: السنة ٣، الأعداد ٣ ـ ٦، شباط/ فبراير ـ تموز/ يوليو ١٩٧٦.

أبو جادر، كامل صالح. «القومية والوحدة: نحو مفهوم جديد للوحدة العربية.» **الفكر العربي**: العدد ٥٩، ١٩٩٠.

أحمد، أحمد يوسف. «القومية والوحدة العربية.» **الفكر العربي**: السنة ١، العددان ٤ ـ ٥، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨.

البزاز، عبد الرحمن. «الاستقلال الفكري للأمم.» **العربي**: العدد ٤٤، تموز/ يوليو ١٩٦٢.

بنسعيد، سعيد. «العقل العربي والوحدة: نهاية الخطاب القومي الكلاسيكي.» **الوحدة**: العددان ٤٦ ـ ٤٧، ١٩٨٨.

البيطار، نديم. «أزمة الفكر الوحدوي: تحديد عام.» **الوحدة**: العددان ٤٦ ـ ٤٧، ١٩٨٨.

ـــــــ. «دور الدولة القطرية في ترسيخ التاريخ القطري.» **الوحدة**: العدد ٤٢، ١٩٨٨.

ـــــــ. «الفكر الوحدوي: نقد عام.» **الوحدة**: العدد ٧، نيسان/أبريل ١٩٨٥.

الجابري، محمد عابد. «مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة.» **شؤون عربية**: العدد ٥، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧.

الجباعي، أحمد. «أطروحات أولية حول تجديد الفكر القومي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٣، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢.

ـــــــ. «الفكر القومي وأزمة المنهج.» **شؤون عربية**: العدد ١٤، ١٩٨٢.

حاتم، صفوت. «الفكر العربي وانتكاسة العمل الوحدوي.» **الفكر العربي**: العددان ٣٥ ـ ٣٦، ١٩٨٣.

حماد، مجدي. «المنظمات الإقليمية ومسألة الوحدة.» **المستقبل العربي**: السنة ١١، العدد ١٢١، آذار/مارس ١٩٨٩.

حمادي، سعدون. «تجديد الحديث عن القومية العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٥٩، كانون الثاني/يناير ١٩٨٤.

زريق، قسطنطين. «حول حلول عملية للعقبات التي تعترض الوحدة العربية.» **قضايا عربية**: العدد ٧، ١٩٨٠.

زيادة، نقولا. «العروبة في الدراسات العربية الحديثة.» **الوحدة**: العدد ٧، نيسان/أبريل ١٩٨٥.

ضاهر، مسعود. «القومي والقطري في الفكر العربي على مشارف التسعينيات.» **الوحدة**: العدد ٧٥، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠.

طاهر، علاء. «المحاولة النقدية العربية.» **الفكر العربي**: العدد ٥٦، ١٩٨٩.

الطيبي، بسام. «الفكر العربي المعاصر.» **الفكر العربي**: ١٩٨١.

عبد الدائم، عبد الله. «الأيديولوجية القومية العربية: تطورها ودورها وآفاقها.» **شؤون عربية**: العدد ٦١، ١٩٩٠.

عبد اللطيف، كمال. «في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد.» **الوحدة**: العدد ٦٥، شباط/ فبراير ١٩٩٠.

العظمة، عزيز. «العلمانية وتحولات المجتمعات العربية.» **دراسات عربية** : العددان ١١ ـ ١٢، ١٩٩٤.

عمارة، محمد. «الإسلام والقومية العربية والعلمانية.» **شؤون عربية** : السنة ٧، العدد ١٢، أيار/ مايو ١٩٨٠.

كيلة، سلامة. «تيارات الفكر العربي إزاء المسألة القومية.» **الوحدة** : العددان ٤٦ ـ ٤٧، ١٩٨٨.

مسرة، أنطوان. «في مستقبل الوحدة العربية: الاعتراف بالولاءات التحتية: عامل توحيد أم عامل انقسام.» **المجلة العربية للعلوم السياسية** : السنة ١، العدد ١، ١٩٨٦.

مطر، جميل. «انتكاسة الحركة القومية العربية.» **شؤون عربية**: العدد ١٠، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١.

معلوم، حسين. «قراءات في نقد الفكر الوحدوي: الليبرالية والطريق إلى الوحدة العربية.» **الفكر العربي** : العدد ٥٦، ١٩٨٩.

النجار، مصطفى عبد القادر. «فكر الثورة العربية لعام ١٩١٦ واستقلال العرب.» **المستقبل العربي** : السنة ٨، العدد ٨١، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥.

«نقد الفكر القومي (ملف).» **الوحدة**: العدد ٧، نيسان/ أبريل ١٩٨٥.

الوحدة : العدد ٧، نيسان/ أبريل ١٩٨٥؛ العددان ٤٦ ـ ٤٧، ١٩٨٨، والعدد ٧٥، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

يسين، السيد. «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية: (ملاحظات أولية).» **المستقبل العربي** : السنة ١، العدد ٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخرون]. بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية؛ معهد الشؤون الدولية (إيطاليا)، ١٩٨٩. ٢ ج.

تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، اتحاد المؤرخين العرب، معهد البحوث والدراسات العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

جامعة الدول العربية: الواقع والطموح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

دراسات في الحركة التقدمية العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع: الملتقى الأول للجامعيين التونسيين والمصريين، تونس، ١٢ ـ ١٧ افريل ١٩٧٨. تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٧٩. (سلسلة الدراسات الاجتماعية؛ ٤)

العالمية والخصوصية في دراسة المنطقة العربية: أبحاث الندوة المصرية الفرنسية الثانية، ٣ ـ ٥ يوليو ١٩٨٩. تحرير نيفين عبد المنعم مسعد. [القاهرة]: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩١.

العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة. تحرير هشام شرابي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ جامعة جورجتاون، مركز الدراسات العربية المعاصر، ١٩٨٦.

العقلانية العربية والمشروع الحضاري العربي. تحرير أنطوان المقدسي. الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٢.

القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٠.

القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ١٩٨٢.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

٢ - الأجنبية

Books

Abdel-Malek, Anouar. *Social Dialectics*. [Translated by Mike Gonzalez]. Albany, NY: State University of New York Press, 1981- . 2 vols.

Vol. 1: *Civilisations and Social Theory*.

——— (ed.). *Contemporary Arab Political Thought*. Translated by Michael Pallis. London: Zed Press, 1980.

Ajami, Fouad. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Pratice since 1967*. Updated ed. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1992.

Ali, Shoukat, *Pan-Movements in the Third World: Pan- Arabism, Pan-Africanism, Pan-Islamism*. Lahore: Publishers United, [1976].

Alter, Peter, *Nationalism*. Translated by Stuart McKinnon- Evans. London: Edward Arnold, 1989.

Arjomand, Said Amir (ed.). *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Foreword by Ernest Gellner. Oxford: Macmillan, 1984. (St. Anthony's Macmillan Series)

Asad, Talal and Roger Owen (eds.). *The Middle East*. New York: Monthly Review Press, 1983. (Sociology of Developing Societies)

Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Beblawi, Hazem and Giacomo Luciani (eds.). *The Rentier State*. London; New York: Croom Helm, 1987. (Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 2)

Ben-Dor, Gabriel. *State and Conflict in the Middle East: Emergence of the Postcolonial State*. New York: Praeger, 1983.

Bill, James A. and Carl Leiden. *Politics in the Middle East*. 2nd ed. Boston, MA: Little, Brown, 1984. (Little, Brown Series in Comparative Politics)

Binder, Leonard. *The Ideological Revolution in the Middle East*. New York: Wiley, [1964].

Bloom, William. *Personal Identity, National Identity, and International Relations*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1930. (Cambridge Studies in International Relations; 9)

Borthwick, Bruce. *Comparative Politics of the Middle East: An Introduction*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall, 1980.

Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Cremeans, Charles. *The Arabs and the World; Nasser's Arab Nationalist Policy*. New York: Praeger, [1963].

Curtis, Michael (ed.). *The Middle East Reader*. New Brunswik, NJ: Transaction Books, 1986.

Dawisha, Adeed and I. William Zartman (eds.). *Beyond Coercian: The Durability of the Arab State*. London; New York: Croom Helm, 1988. (Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 3)

Drysdale, Alasdair and Gerald H. Blake. *The Middle East and North Africa: A Political Geography*. New York: Oxford University Press, 1985.

Duri, A. A. *The Historical Formation of the Arabs Nation: A Study in Identity and Consciousness*. Translated by Lawrence I. Conrad. London; New York: Croom Helm, 1987.

Farah, Tawfic E. (ed.). *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*. Foreword by James A. Bill. Boulder, CO: Westview Press, 1987.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983. (New Perspectives on the Past)

Glubb, John Bagot (Sir), *Britain and the Arabs; a Study of Fifty Years, 1908 to 1958*. London: Hodder and Stoughton, [1959].

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Hopwood, Derek (ed.). *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87*. London: Macmillan, 1990. (St. Anthony's/Macmillan Series)

Hoskins, Halford Lancaster. *The Middle East, Problem Area in World Politics*. New York: Macmillan, 1954.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. London: Faber, 1991.

————— . *Minorities in the Arab World*. Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs. London; New York: Oxford University Press, 1947.

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Al- Husry, Khaldun S. *Origins of Modern Arab Political Thought*. Delmar, NY: Caravan Books, 1980.

Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds.). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994. (Oxford Readers)

Ingram, Edward (ed.). *National and International Politics in the Middle East: Essays in Honour of Elie Kedourie*. London, Totowa, W.J. F. Cass, 1986.

Ismael, Tariq Y. *The Arab Left*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1976. (Contemporary Issues in the Middle East Series; 4)

Izzeddin, Nejla Mustapha. *The Arab World: Past, Present, and Future*. Chicago, IL: H. Regnery Co., 1953.

Johnston, R. J., David B. Knight and Eleonore Kafman (eds.). *Nationalism, Self- determination and Political Geography*. London; New York: Croom Helm, 1988.

Kamenka, Eugene (ed.). *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. Corrected ed. London: Edward Arnold, 1973.

Karpat, Kemal H. (ed.). *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. Rev. and enl. ed. New York: Praeger, 1982.

Kedourie, Elie. *Arabic Political Memoirs and Other Studies*. London: F. Cass, 1974.

———. *Nationalism*. 4th expanded ed. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

Kedourie, Sylvia (ed.). *Arab Nationalism and Anthology*. Selected and edited, With an introduction by S. G. Haim. Berkeley, CA: University of California Press, 1964.

Kerr, Malcolm H. *The Arab Cold War: Gamal Abd al- Nasir and His Rivals, 1958- 1970*. 3rd ed. London; New York: Oxford University Press, 1971. (A Galaxy Book; GB 358)

Khadduri, Majid. *Political Trend in the Arab World; the Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1970].

Khalidi, Rashid [et al.] (eds.). *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1991.

Khuri, Raif. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Translated by Ihsan Abbas; Revised and edited by Charles Issawi from the original Arabic edition. Princeton, NJ: Kingston Press, 1983. (Kingston Press Series. Leaders, Politics, and Social Change in the Islamic World; v. 4)

Kirk, George E. *A Short History of the Middle East, from the Rise of Islam to Modern Times*. [5th ed. rev.]. London: Methuen, [1959].

Kohn, Hans. *A History of Nationalism in the East*. Translated by Margaret M. Green. London; G. Routledge, 1929.

————. *Nationalism: Its Meaning and History*. Rev. ed. Princeton, NJ; Van

Nostrand, 1965. (An Anvil Original; 8)

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. [2nd ed. enl.]. [Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970]. (International Encyclopedia of Unified Science. Foundations of the Unity of Science; v. 2, no. 2)

Laqueur, Walter (ed.). *The Middle East in Transition; Studies in Contemporary History*. Freeport, NY: Books for Libraries Press, [1971]. (Essay Index Reprint Series)

Lenczowski, George. *The Middle East in World Affairs*. 4th ed. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.

Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. 6th ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Luciani, Giacomo and Ghassan Salamé (eds.). *The Politics of Arab Integration*. London; New York: Croom Helm, 1988. (Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 4)

Mackey, Sandra. *The Saudis: Inside the Desert*. Kingdom. Boston, MA: Houghton Miffin, 1987.

Mansfield, Peter. *The Arabs*. 3rd ed. London: Penguin Book, 1992.

———. *A History of the Middle East*. New York: Viking, 1991.

———. (ed.). *The Middle East; a Political and Economic Survey*. 4th ed. London; New York: Oxford University Press, 1973.

Mansour, Fawzy. *The Arab World: Nation, State and Democracy*. With a Contributory Chapter by Samir Amin. Tokyo: United Nations University Press. London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1992. (Studies in African Political Economy)

Marlowe, John. *Arab Nationalism and British Imperialism, a Study in Power Politics*. London: Cresset Press, 1961.

Mid-East: World Center: Yesterday, Today, and Tomorrow. Planned and edited by Ruth Nanda Anshen; Prepared with the Collaboration of Ernest Jackh. New York: Harper, 1956. (Science of Culture Series; v. 7)

Al-Nasrawi, Abbas. *Arab Nationalism, Oil, and the Political Economy of Dependency*. New York: Greenwood Press, 1991. (Contributions in Economics and Economic History, 00 84- 9235; no. 120)

Nuseibeh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, [1956].

Owen, Roger. *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London; New York: Routledge, 1992.

Palmer, Alan. *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*. London: J. Murray, 1993.

Patai, Raphael. *The Arab Mind*. New York: Scribner, [1973].

Piscatori, James P. (ed.). *Islam in the Political Process*. [London]: Royal Institute of International Affairs; Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Porath, Yehoshua. *In Search of Arab Unity: 1930-1945*. London; Totowa, NJ; F. Cass, 1986.

Pryce- Jones, David. *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs*. New York: Harper and Row, 1989.

Reinharz, Jehuda and George L. Mosse (eds.). *The Impact of Western Nationalisms: Essays Dedicated to Walter Z. Laqueur on the Occasion of His 70th Birthday*. London; Newbury Park, CA: Sage Publications, 1992.

Rice, Edward. *Captain Sir Richard Francis Burton: The Secret Agent Who Made the Pilgrimage to Mecca, Discovered the Kama Sutra, and Brought the Arabian Nights to the West*. New York: Scribner, 1990.

Rocker, Rudolf. *Nationalism and Culture*. Translated by Ray E. Chase. New York: Covici-Friede, [1939].

Rodinson, Maxime. *The Arabs*. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

Salamé, Ghassan (ed.). *The Foundations of the Arab State*. London; New York: Croom Helm, 1987. (Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 1)

Sayegh, Fayez A. *Arab Unity: Hope and Fulfillment*. New York: Devin-Adair Co., 1958.

Seton- Watson, Hugh. *Nations and State: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen, 1977.

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years,1875-1914*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1970].

Sluglett, Peter and Marion Farouk- Sluglett (eds.). *The Times Guide to the Middle East: The Arab World and Its Neighbours*. 2nd ed. London: Times Books, 1993.

Smith, Anthony D. *Theories of Nationalism*. London: Duckworth, 1971.

Snyder, Louis L. *Macro-nationalisms: A History of the Pan-movements*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1984. (Contributions in Political Science, 0147- 1066; no. 112. Global Perspectives in History and Politics)

Tauber, Eliezer. *The Arab Movement in World War I*. London; Portland, OR: F. Cass, 1993.

———. *The Emergence of the Arab Movements.* London; Portland, OR: F. Cass, 1993.

Tibi, Bassam. *Arab Nationalism: A Critical Enquiry.* Edited and Translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett. 2nd ed. London: Macmillan, 1990.

Tschirgi, Dan (ed.). *The Arab World Today.* Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1994.

Zeine, Zeine N. *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism.* Beirut: Khayat's, [1958].

Periodicals

Abu Khalil, As'ad. «A New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism.» *Middle East Journal*: vol. 46, no. 1, Winter 1992.

Avineri, Shlomo. «Beyond Saddam: The Arab Trauma.» *Dissent*: vol. 38, no. 1, Spring 1991.

Al-Azmeh, Aziz. «Nationalism and the Arabs.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 17, nos. 1- 2, Winter- Spring 1995.

Berzigan, Najim. «Islam and Arab Nationalism.» *Middle East Review*: no. 11, Winter 1978- 1979.

Craig, James (Sir). «Changes in Arab Nationalism: An Outsiders View.» *Arab Affairs*: vol. 1, no. 11, Summer 1990.

Davis-Willard, Eric. «Theory and Method in The Study of Arab Nationalism.» *Review of Middle East Studies*: no. 3, 1978.

Dawn, C.E. «The Formation of Pan-Arab Ideology in Interwar Years.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 20, no. 1, 1988.

Haddad, Mahmoud. «The Rise of Arab Nationalism Reconsidered.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 26, no. 2, May 1994.

Leiden, Carl. «Arab Nationalism Today.» *Middle East Review*: vol. 11, no. 2, Winter 1978- 1979.

Mayer, Thomas. «End of Pan-Arabism.» *Middle East Review*: vol. 26, no. 4, Summer 1984.

Pfaff, Richard H. «The Function of Arab Nationalism.» *Comparative Politics*: vol. 2, no. 2, January 1970.

Siegman, Henry. «Arab Unity and Disunity.» *Middle East Journal*: vol. 16, no. 1, Winter 1962.

Stokes, Gale. «The Undeveloped Theory of Nationalism.» *World Politics*: vol. 31, no. 1, 1978.

Conferences

Arab Nationalism and the Future of the Arab World. Edited by Hani A. Faris, Belmont, MA; Association of Arab-American University Graduates, 1987. (AAUG Monograph Series; no. 22)

The Arab Today: Alternatives for Tomorrow. [Edited by Edward Said and Fuad Suleiman]. [Columbus, Ohio: Forum Associates, 1973].

Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in The Muslim World. Edited by Ghassan Salamé. London; New York: I. B. Tauris Publishers, 1994.

Theses

Al-Dmour, Khaled Moh'd. «The Influence of the German Romantic Theory of Nationalism on the Ba'th Theory of Arab Nationalism.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Southern Illinois University at Carbondale, 1991).

Kayali, Hasan. «Arabs and Young Turks: Turkish Arab Relations in the Second Constitutional Period of the Ottoman Empire (1908- 1918).» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1988).

Maksoud, Hala Salaam. «The Islamic Content of Arab Nationalist Thought, 1908-44.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1989).

Pritchett, Diane Tuller. «The Language of Arab Nationalism and Arab Foreign Policy: The Relation of Egypt, Libya and Syria, 1969-1981.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Boston University, 1992).

Salem, Paul Ernest.«Modern Arab Ideology and Ideological Movements: The Politics of Social and Cultural Strain.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1987).

فهرس

ـ أ ـ

آلتر، بيتر: ٢٠
إبراهيم، سعد الدين: ٤٦، ٥٥، ١٢٥، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٦٥، ١٧١ ـ ١٧٣، ١٧٥ ـ ١٧٧، ١٧٩ ـ ١٨١
أبو المجد، أحمد كمال: ١١٦، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣
اتحاد المغرب العربي: ٣٢
اتفاقية سايكس ـ بيكو (١٩١٦): ٤٠
الإجتياح الإسرائيلي لجنوب لبنان (١٩٧٨): ١٩٦
الإجتياح الإسرائيلي للبنان (١٩٨٢): ١٧٩، ١٩٦
أدونيس انظر سعيد، علي أحمد (أدونيس)
الأرسوزي، زكي: ٥٤
الإسلام: ٢٤، ٢٦، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٥١، ٥٢، ٦٢، ٦٣، ٩٥، ١٠٠، ١٠٨، ١١٠ ـ ١٢٤، ١٢٦ ـ ١٣٣، ١٤٥، ١٤٩، ١٦٥، ١٧٢، ١٩٤، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٣٠
الإسلام السياسي: ٢٨، ٣٠، ٩١، ١٠٦، ١١٢، ١١٦، ١٢١، ١٢٣، ١٣١، ١٤٥، ١٩٤ ـ ١٩٧، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٠
الإشتراكية: ٢٤، ٦٩، ٧٠، ١٤٧
الأصولية الإسلامية: ١٣، ١٧، ٢٧، ١١٢، ١٩٨
الإقليمية: ٣٢، ٦٩، ١٥٧، ١٨٥
الأمم المتحدة: ١٩٤
أمين، سمير: ٩٨، ١٠٠ ـ ١٠٥، ١٢٥، ١٢٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨
الإنتفاضة الفلسطينية (١٩٨٧): ١٩٧
الأنصاري، محمد جابر: ٨١
أومليل، علي: ١٤٣، ١٥٨، ١٥٩
أوين، روجر: ١٩، ١٦٦

ـ ب ـ

باترוورث، تشارلز: ١٥٨
بركات، حليم: ٢٢١
بريتشيت، دايان تولر: ٢٧
البشري، طارق: ١٢٠، ١٢٢
بلاطة، عيسى: ٦٤
بلقزيز، عبد الإله: ٦٦، ٧٦، ٨٠، ٨٢، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٩ ـ ١٣١، ٢١٨
بنسعيد، سعيد: ٤١، ١٤٥
بورقيبة، الحبيب: ٤٤
بوطالب، عبد الهادي: ٢١٨
بوقمرة، هشام: ٦٥
البيطار، نديم: ٧١ ـ ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٨٤، ٨٥، ٩٦ ـ ٩٨، ١٦٢ ـ ١٦٥

ـ ت ـ

التعددية: ٩١، ٩٣، ١٠٦، ١٣٤، ١٤٨
التعددية الدينية: ٤٧، ٤٨، ١٢٦
التعددية العرقية: ٤٨، ١٣٧
تويني، غسان: ٢٢٠

ـ ث ـ

ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ (مصر): ١٣٠
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ١٣، ١٧، ٤٣، ١١٢، ١١٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٤٠
الجابري، محمد عابد: ٤٢، ٦٦، ٦٧، ٦٩ ـ ٧١، ٨٢، ١٢٦ ـ ١٢٩، ١٤٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٧، ١٦١، ١٧٨، ١٨٥ ـ ١٨٧، ١٩٣، ٢٠٠ ـ ٢٠٢، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٣
الجامعة الإسلامية: ١٣، ١٧، ١١٦، ١١٧، ١٢٧، ١٦١
جامعة الدول العربية: ٥٥، ٥٨، ٥٩، ٩٢، ١٩٢، ٢١٣، ٢٢٥
جعيط، هشام: ٤٦
جمعية تركيا الفتاة: ٣٩

ـ ح ـ

حاتم، صفوت: ٧٥
حاييم، سيلفيا: ٢٠ ـ ٢٢
الحرب الأهلية في جنوب السودان (١٩٨٣): ١٧٩
الحرب الأهلية في اليمن (١٩٦٢ ـ ١٩٧٠): ٢٠٧
الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ١١٢، ١٣٤، ١٧٩
حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١): ٢٣٠
الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨): ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ١٤٠
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ١٣، ١٧، ٣٤، ٤٠، ٤٥، ٦٠، ٦١، ١٠٥، ١٤١، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٠
حركة الإخوان المسلمين: ٤٣
الحركة السنوسية: ١٢٣
الحركة القومية العربية: ١٧، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨٤، ١٠٥، ١٢٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٩١، ٢٠٧، ٢١٣
حركة القوميين العرب: ٤٠
الحركة الوهابية: ١٢٣
حريق، إيليا: ١٦٩، ١٧٠، ١٨٣
حزب البعث العربي الاشتراكي: ٢٣، ٤٠، ٤٢، ٤٩، ٥٤، ٩٠، ١٤٠
الحزب السوري القومي الاجتماعي: ٤٤
حسيب، خير الدين: ٧٩
حسين، طه: ٤٤
الحصري، ساطع: ١٨، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٥٠، ٥٨، ٩٠، ١١١، ٢١٧
حقوق الأقليات: ٧٩، ١٢٩، ١٣٧، ١٤٠
حقوق الإنسان: ١٤١، ١٤٢، ٢٠٩، ٢٢٢
حماد، مجدي: ٨٠، ٨١، ١٠٦
حنفي، حسن: ١٢٤
حوراني، ألبرت: ١٣٢، ١٩٨

ـ خ ـ

خضوري، إيلي: ٢٠ ـ ٢٢
خلف الله، محمد أحمد: ٧٥، ١٠٥
خليل، خليل أحمد: ١١٩، ١٢٠
الخولي، لطفي: ٢٠٠

ـ د ـ

دسوقي، علي الدين هلال: ٩١، ٩٢،

١٣٥، ١٤٣
الدمور، خالد محمد: ٢٣، ٢٤
الدوري، عبد العزيز: ٥٠
ديفيز ـ ويلارد، إيريك: ٢٠
الديمقراطية: ١٤، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٧٩، ٨٣، ٨٩، ١٠٣، ١٠٤، ١١٠، ١٢٧ ـ ١٢٩، ١٣٢، ١٣٥ ـ ١٤٩، ١٩٦، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠

ـ ر ـ

الرأسمالية: ١٠٣، ١٠٥، ١٤٤
رودنسون، ماكسيم: ٢١
روكر، رودولف: ٨٤

ـ ز ـ

زبيدة، سامي: ١٩٥
زريق، قسطنطين: ٤٥، ٦١، ١٢١، ١٣٥، ٢١٩، ٢٢٧
زيادة، معن: ١١٤

ـ س ـ

السادات، أنور: ٣٣، ١٩٤، ٢٠٧
ستالين، جوزف: ٩٩ ـ ١٠١، ١٠٣
ستوكس، غيل: ١٩، ٢٠
سعيد، علي أحمد (أدونيس): ٦٢ ـ ٦٤
سلامة، غسان: ٨٥، ٩١، ٩٢، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٠، ٢٢٠
سميث، أنتوني: ١٩
السيد، رضوان: ١٢٤، ١٣٦
سيف الدولة، عصمت: ٩٣ ـ ٩٥، ١١٨ ـ ١٢٠، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٦

ـ ش ـ

شرابي، هشام: ٥٧
شرارة، وضاح: ١٥٧
شريدي، م.: ٢٢١
شكري، غالي: ١٠٨، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٧، ١٣٨
شلالا، إيلي: ٢٢١
الشيوعية: ١٤٦، ١٤٧

ـ ص ـ

الصلح، منح: ١١٦

ـ ض ـ

ضاهر، مسعود: ١٨٤

ـ ط ـ

طرابيشي، جورج: ٤١، ٥١، ٥٧
الطيبي، بسام: ٨٥، ١٩٨، ٢٢٠

ـ ع ـ

عبدالله، إسماعيل صبري: ٨٠، ٩٨ ـ ١٠٠، ١٠٢، ١٢٥، ١٣٦، ١٣٧، ٢٠٠
عبد الجبار، فالح: ١٩٤
عبد الرازق، علي: ١٢٥
عبد اللطيف، كمال: ١٢٥، ١٤٣، ١٤٥
عبد الملك، أنور: ٢٤، ٢٠٠
عبد الناصر، جمال: ١٣، ١٧، ٢١، ٤٩، ٥٢، ٩٣، ١١٢، ١٢٩، ١٤١، ١٩١
عجمي، فؤاد: ١٨، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٦٢، ١٦٦، ١٩١، ٢٢٠، ٢٢١
العدالة الاجتماعية: ٦٤، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٨، ١٧٩
العرقية: ١٩، ١٣٢
العروبة: ١٣، ١٨، ٢١، ٢٣، ٣٣، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٥٣، ٥٦، ٨٩، ٩٠، ٩٨، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠ ـ ١١٨، ١٢١ ـ

١٢٤، ١٢٦ ـ ١٣٣، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٩ ـ ١٦٢، ١٦٤ ـ ١٦٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٩ ـ ٢١١، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣١
العروي، عبدالله: ٦١، ٦٤، ١٥٧، ٢١٤، ٢١٩
عصبة العمل القومي: ٥٤
العظم، صادق جلال: ٦٢ ـ ٦٤
العظمة، عزيز: ٢١، ٢٣، ١١٢، ١٤٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٩٥
عفلق، ميشيل: ١٨، ٥٩، ٩٣
العلمانية: ٢٥، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤٣، ٦٤، ١١٠ ـ ١٣٢، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٩، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٩، ٢٣٠
عمارة، محمد: ١١٤، ١١٥، ١٢٣، ١٩٤

ـ غ ـ

غليون، برهان: ٦٨، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ١٩٩، ٢١٠، ٢٢٤ ـ ٢٢٧

ـ ف ـ

فاف، ريتشارد: ٢٦
فائق، محمد: ١٣٦
فرح، توفيق: ٢٥
الفكر القومي العربي: ١٣، ١٤، ١٨ ـ ٢٠، ٢٩ ـ ٣٢، ٣٤ ـ ٣٦، ٤٠، ٤١، ٤٣ ـ ٥٦، ٥٨ ـ ٦٠، ٦٤ ـ ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٣ ـ ٩٦، ٩٨، ١٠٦، ١١٠ ـ ١١٦، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠ ـ ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٦، ١٧١، ١٧٣ ـ ١٧٥، ١٧٧، ١٨٢ ـ ١٨٤، ١٨٧ ـ ١٨٩، ١٩١، ١٩٣ ـ ١٩٥، ١٩٨ ـ ٢٠٩، ٢١١ ـ ٢١٤، ٢١٧ ـ ٢٢٠، ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩ ـ ٢٣١

ـ ق ـ

قرم، جورج: ٢٥، ٤٣، ٩٣
قرني، بهجت: ١٧٠، ١٧١
القطرية: ٤٥، ٩١، ١٠٩، ١٦٥، ١٧٢، ١٨٥، ١٩١، ٢٣٠
القومية الأوروبية: ٢٢
القومية التركية: ٢٢
القومية اللبنانية: ٤٤
القومية المصرية: ٣٣، ٤٤، ٤٩
القوميون العرب: ١٣، ١٧، ١٨، ٢١، ٣٠، ٣٩ ـ ٤٢، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٤ ـ ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٥، ٧٧، ٨٩، ٩٣، ١١١، ١٢١، ١٢٢، ١٣٣، ١٤٠، ١٥٤ ـ ١٥٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠

ـ ك ـ

الكواكبي، عبد الرحمن: ٥٧
كير، مالكولم: ٦٢
كينله، إبرهارد: ٢٢٧

ـ ل ـ

اللغة العربية: ٤٨، ٤٩، ٦٢، ٧٤، ٧٥، ١٠٥، ١٠٧، ١٧٢
الليبرالية: ٢٤، ١٤٤، ١٤٦

ـ م ـ

الماركسية: ٢٤، ١٠١
مجلس التعاون العربي: ٣٢
مجلس التعاون لدول الخليج العربية: ٣٢
مرقص، الياس: ٧٤، ٧٥
مركز دراسات الوحدة العربية: ١٠٨،

١١٣، ١٤٢، ١٨٢، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١١
مسرة، أنطوان: ١٨٤، ٢١٧
مشروع الهلال الخصيب: ٥٨
مطر، جميل: ١٩٧
معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩): ١٩٢
مغيزل، جوزيف: ١١٣، ١١٤، ١٣٥
منصور، فوزي: ٩٨، ١٠٠ ـ ١٠٣
منظمة التحرير الفلسطينية: ١٩٦، ١٩٧
المنظمة العربية لحقوق الإنسان: ١٣٦، ١٤٢
المؤتمر العربي (١: ١٩١٣: باريس): ٥٧

ـ ن ـ

الناصرية: ٢١، ٢٥، ٣٣، ٤١، ٥٤، ٩٠، ١٣٠، ١٤٠، ٢٠٧
نافعة، حسن: ٢١٣، ٢٢١
نظام الملل العثماني: ٤٧، ١٣٨

ـ هـ ـ

هتشنسون، جون: ١٩
الهوية العربية: ١٧، ٢٧، ٣٤، ٤٥، ٤٨ ـ ٥٠، ٦٦، ٦٨، ٧١، ٧٦، ٧٨، ٨٩، ٩١، ٩٢، ١٠٨، ١١٠، ١٦٤، ١٨٠، ٢١٤، ٢١٦
هيكل، محمد حسنين: ١٩٢

ـ و ـ

الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١): ٤٥، ٥٨، ٥٩، ١٤١، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٣
وعد بلفور (١٩١٧): ٤٠

ـ ي ـ

يسين، السيد: ٤٥، ٥٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٥، ١٢٩